PARTEA!
INTRODUCERE ÎN ANTROPOLOGIA CULTURALĂ
CAPITOLUL I CE ESTE ANTROPOLOGIA?

Antropologia, din punct de vedere etimologic, derivă din doi termeni greceşti: antropos, care înseamnă om şi logos, însemnând cuvânt sau relatare, ştiinţă. Privită din acest punct de vedere antropologia poate fi definită ca studiu al omului. Dacă am depăşi această viziune etimologică am putea spune că antropologia este un conglomerat sau, mai bine zis, o configuraţie de direcţii diferite de studiere a omului. Deseori definiţiile date antropologiei implică sintagma fiinţele umane, respectiv considerându-se că antropologia este studiu [fiinţelor umane. În aceeaşi orientare, la diferiţi autori găsim definirea antropologiei ca ştiinţă a tuturor oamenilor şi mai nou şi parcă mai des, antropologia este definită ca ştiinţa umanităţii. Să exemplificăm: Robin Fox, într-o Enciclopedie a ştiinţelor sociale, publicată în S.U. A, în 1985 defineşte antropologia ca o ştiinţă a omului1 William A. Haviland, în lucrarea lui Antropologie culturală, ajunsă la ediţia a VIII-a, în 1996 consideră că antropologia este studiul tuturor oamenilor2 Ea include tot ceea ce se referă la fiinţele umane. Michael C. Howard, în lucrarea lui Antropologie culturală contemporană, apărută în S.U. A, în 1989 consideră că antropologia urmăreşte să ofere o imagine completă şi sistematică asupra umanităţii3

Există trei mari perspective asupra antropologiei fiecare având pretenţia, mai mult sau mai puţin declarată, de

a oferi o imagine generală asupra întregii problematici a omului. Prima este cea care priveşte antropologia ca o ştiinţă socială, alături de sociologie, economie generală, politologic, psihologie socială. Aceasta a dat naştere antropologiei culturale, în sensul cel mai larg al cuvântului. A doua perspectivă este cea biologică. Antropologia rezultată din această viziune studiază omul şi creaţia lui ca un domeniu a lumii biologice şi este o parte integrantă a ştiinţelor naturii. A treia perspectivă înţelege antropologia ca o parte a disciplinelor umaniste. În acest ultim caz este vorba despre antropologia filosofică, ce ar putea fi definită ca studiu filosofic al omului. Dicţionarul enciclopedic Webster, din 1994 determină antropologia filosofică ca fiind studiul naturii sau al esenţei omului, în Cursul de filosofie al lui Andre Vergez şi Denise Huisman, legătura dintre filosofie şi antropologie este tratată ca problemă a destinului omenesc4 După Emil Cioran, antropologia filosofică a apărut odată cu încercarea omului de a-şi înţelege esenţa şi destinul său, deci, când omul sustras asimilării naive în obiectivitate s-a diferenţiat de lumea înconjurătoare devenind, totodată, conştient de această diferenţiere. Astăzi, spune filosoful român, antropologia filosofică are o relativă independenţă faţă de domeniile care vizează indirect omul. Mai mult chiar, se poate vorbi de o situaţie de supraordonare a antropologiei, în raport cu celelalte discipline filosoficea în postfaţa la lucrarea lui Mario Germinario, intitulată Omul fără vocaţie, am prezentat principalele probleme care au stat şi stau în atenţia antropologiei filosofice. Dintre acestea amintim: definiţiile omului, cunoaşterea de către om a omului, structura omului, diferenţele individuale dintre oameni, condiţia omului, concepţia teologică asupra omului, etc6 Lucrarea de faţă priveşte studiul omului din una din

perspectivele menţionate, pe care o considerăm fundamentală, adică din cea a antropologiei culturale.

CAPITOLUL II DETERMINAREA ANTROPOLOGIEI CULTURALE

Există două puncte de vedere principale de abordare a antropologiei culturale. Primul este de natură ontologică, iar cel de-al doilea ţine de domeniul epistemologiei. Antropologia culturală, din viziune ontologică, trebuie înţeleasă ca o imagine a naturii umane, adică a ceea ce stă la baza omului, fiinţelor umane, tuturor oamenilor, umanităţii. Dar, natura umană nu este înţeleasă, în acest caz, în sens filosofic, metafizic, ci într-o manieră apropiată de modul de a pune problemele propriu disciplinelor ştiinţifice. Pentru a dezvălui această accepţie a antropologiei culturale ne vom folosi de un triunghi, pe care o să-l înfăţişăm sub forma unei scheme.

B (iologicul) eE

S (ocietatea)!

C (ultura)

Triunghiul are laturile B, S şi C. Pe laturile triunghiului cad trei săgeţi, fiecare notată cu E. Ce înseamnă fiecare dintre aceste simboluri? B înseamnă biologicul, respectiv omul ca apartenenţă la lumea biologică. Este vorba despre devenirea omului, prin istorie, dinspre biologic. Dar nu numai atât, trebuie să avem în vedere şi faptul că, în prezent, omul este o parte a lumii biologice. S exprimă realitatea socială. Desprinşi din biologic oamenii au stabilit relaţii între ei (de cooperare, de diviziune a muncii, etc.}. Ei au început să producă mijloace necesare supravieţuirii. Făcând toate acestea ei şi-au elaborat şi dezvoltat grupuri şi instituţii, fără de care este imposibilă existenţa societăţii. C se referă la cultură. Culturii îi vom dedica, în această lucrare cele mai

multe capitole. Aici este suficient să spunem că ea trebuie privită ca un ansamblu de capacităţi şi obişnuinţe, obţinute de om ca un membru al societăţii. Cultură se află la baza comportării şi acţiunii oamenilor, exprimă mediul ecologic. Omul, ca fiinţă biologică, socială şi culturală este condiţionat de mediul în care trăieşte, cu care constituie un ecosistem de un fel deosebit. Această perspectivă de înţelegere a antropologiei culturale poate fi denumită de tip ontologic, deoarece se referă ia bazele existenţiale ale omului, ale umanităţii. Putem să o exemplificăm referindu-ne la numele lui Marvin Harris, care, în lucrarea sa intitulată Cultură, popor, natură, o introducere în antropologia culturală, sugerează tocmai conţinutul triunghiului la care ne-am referit. De altfel întreaga lui lucrare, care a fost pentru prima dată publicată în 1927 este o desfăşurare şi o analiză a celor trei termeni avuţi în vedere şi pe care noi i-am denumit biologic, social şi cultură.

Al doilea punct de vedere, asupra antropologiei culturale, este cel epistemologic. Antropologii au făcut, în decursul timpurilor, cercetări în diferite domenii şi utilizând variate metode de investigaţii. Rezultatele eforturilor lor s-au constituit treptat în discipline antropologice distincte. Ele au devenit obişnuinţe şi au intrat în tradiţiile marilor universităţi ale lumii. Antropologia culturală este, din viziunea la care ne referim, o prezentare rezumativă a marilor probleme ale acestor discipline particulare antropologice. Ea reprezintă un fel de sinteză, un fel de introducere, pentru uzul celor care păşesc pentru prima dată în studiul antropologiei. Acest mod de a privi antropologia culturală îl întâlnim foarte des în manualele şi tratatele de antropologie. Amintim, în această ordine de idei, numele lui Conrad Phillip Koltak, care în lucrarea lui Antropologia.

Explorarea diversităţii umane, spune clar că disciplina antropologie culturală include principalele subdiscipline cu caracter antropologic8 De altfel, se cuvine să mai menţionăm şi faptul că în marile catedre de antropologie din universităţile americane şi în alte ţări dezvoltate ale lumii există cadre didactice specializate în ramurile de bază ale antropologiei. Aceasta înseamnă că ele sunt reprezentante ale tuturor ramurilor antropologiei.

CAPITOLUL III RAMURILE ANTROPOLOGIEI CULTURALE în manualele şi tratatele de antropologie se obişnuieşte să se utilizeze o metaforă, atunci când se trece la prezentarea şi analiza antropologiilor particulare. Antropologia culturală este privită ca un trunchi, ca un copac, iar disciplinele particulare ca ramuri ale ei. Uneori metafora e dusă mai departe, dinspre ramuri spre crenguţe. În acest caz se au în vedere subdiscipline ale antropologiilor particulare.

În determinarea ramurilor antropologiei culturale putem semnala existenţa a trei căi, fiecare particularizată prin anumite trăsături. Prima dintre ele, aşa după cum rezultă din schema de mai jos, are trei nivele. Pe primul nivel este antropologia culturală înţeleasă ca o antropologie generală9 Pe al doilea nivel se înscriu două ramuri fundamentale. Acestea sunt antropologia fizică, numită şi biologică, iar a doua

Ramură mare este antropologia socio-culturală sau, altfel denumită, antropologia culturală. Trebuie spus aici faptul că termenul de antropologie socio-culturală este preferat de Michael C. Howard în lucrarea lui Antropologie contemporană culturală. De fapt, această denumire se înscrie, oarecum, în tradiţiile antropologiei britanice, care preferă să utilizeze termenul de antropologie socială sau

socioculturală, în locul celui de antropologie culturală. Alţi antropologi, mai ales în ultimul timp şi tot mai des, utilizează denumirea de antropologie culturală. Acest lucru este evident în lucrarea lui William A. Haviland, intitulată Antropologie culturală" Al treilea nivel pleacă dinspre antropologia socio-culturală, respectiv dinspre antropologia culturală. El este constituit din trei subdiscipline şi anume: arheologie, antropologie lingvistică şi etnologie.

Antropologie!

Antropologie fizică sau biologică

Antropologia socio-culturală sau culturală

Arheologie

Antropologie lingvistică

Etnologie

A doua cale de determinare a antropologilor particulare este prezentată în schema următoare. Există şi în acest caz trei nivele. Pe primul se află antropologia culturală privită ca o antropologie generală. Pe al doilea nivel apar, însă, mai multe discipline particulare decât în situaţia precedentă. Este vorba despre arheologie, antropologie fizică, antropologie lingvistică şi antropologie culturală (în accepţia propriu-zisă a denumirii). Pe al treilea nivel apar doar două subdiscipline ale antropologiei culturale propriu-zise. Acesta se împarte, specificându-se, în etnografie şi etnologie. Cel care se situează pe o asemenea înţelegere a raporturilor dintre trunchiul antropologiei şi ramurile ei este Conrad Phillip Koltak12

Antropologie i l l!

Arheologie Antropologie Antropologie Antropologie fizică sau biologică lingvistica culturală

Etnografie

Etnologie

A treia cale de coborâre de la antropologie spre ramurile ei particulare are doar două nivele, cum rezultă din schema următoare. Pe primul nivel, cum este şi firesc, apare antropologia culturală generală. Pe al doilea nivel apar antropologiile particulare menţionate mai înainte, respectiv antropologia fizică sau biologică, arheologia, antropologia lingvistică, antropologia culturală în sensspropriu-zis şi, în plus, în schemă este introdusă şi antropologia aplicată. Apariţia acestei ultime antropologii particulare necesită o discuţie mai largă pe care nu o deschidem aici. Totuşi este necesar să spunem că detaşarea unei discipline aplicative, de restul celorlalte antropologii particulare, le reduce pe acestea doar la un statut teoretic, în realitate, după părerea noastră, fiecare din ramurile particulare ale antropologiei manifestă preocupări teoretice şi, în acelaşi timp, aplicative. Această precizare a ramurilor antropologiei o putem întâlni în antologia intitulată Antropologie. Perspective contemporane, editată de Fillip Whitten şi David E.K. Hunter. Antologia a fost publicată în 199013 l!

Antropologie Arheologie fizică sau biologică

Antropologie –!

Antropologie lingvistică l!

Antropologie Antropologie culturală aplicată

După ce am tratat principalele scheme de prezentare a ramificării antropologiei culturale privită ca antropologie generală în ramurile ei particulare este necesar ca, în cele ce urmează, să trecem efectiv la prezentarea conţinutului ramurilor ei.

A. Antropologia fizică sau biologică

Antropologia fizică sau biologică este studiul umanităţii că un fenomen biologic. Antropologii, din această ramură, studiază specimene atât vii, cât şi moarte. Unii

dintre ei studiază fosile, adică urme sau rămăşiţe al E unor organisme, care au trăit cândva pe pământ. Cercetând rămăşiţele fosile ale strămoşilor noştri dispăruţi ei pot

Răspunde la asemenea întrebări, cum sunt: când anume strămoşii noştri au început să umble în poziţie verticală, la ce stadiu al existenţei lor oamenii au ajuns să aibă creierul de proporţiile actuale etc. O imagine completă a vieţii duse de strămoşii noştri şi cum şi de ce au evoluat aceştia presupune că antropologia fizică sau biologică să solicite ajutorul şi a altor discipline, în această ordine de idei, trebuie menţionată, mai întâi, paleoantropologia – care este specializată în studiul societăţilor vechi umane şi preumane şi care asigură date despre plantele şi animalele de demult, în aceeaşi direcţie a venit, în ultimele decenii, antropologia forensică (termenul vine de la for şi semnifică ceva care aparţine argumentaţiei şi dezbaterii formale) – ce este specializată în identificarea rămăşiţelor scheletului uman pentru scopuri legale. După respectivele rămăşiţe antropologii, specializaţi în această direcţie, pot stabili vârsta, sexul, rasa, statura decedatului, dacă a fost stângaci sau dreptaci, dacă a prezentat anumite anormalităţi fizice sau evidenţe ale unor traume. De asemenea, din studiul oaselor pot fi obţinute anumite detalii asupra sănătăţii unui individ şi asupra istoriei nutriţionale a acestuia. Oarecum în acelaşi sens îşi aduce contribuţia osteologia – adică studiul oaselor. Ea îi ajută pe paleoantropologi să examineze cutiile craniene, dinţii şi oasele, pentru a identifica strămoşii omului şi a trasa modificările survenite în anatomia acestora. Antropologii biologici sau fizici sunt ajutaţi şi de către geologie. Ea reconstituie condiţiile fizice şi climatice ale timpurilor în care au trăit cei despre care ştim ceva doar prin intermediul rămăşiţelor osoase. Arheologia, la rândul ei,

asigură informaţii referitoare la uneltele, gospodăriile şi la alte rămăşiţe materiale ale strămoşilor noştri. Alţi antropologi din ramura menţionată sunt specializaţi în investigarea diversităţii biologice a populaţiilor modeme. Deoarece ei se ocupă cu specimene vii şi nu doar cu oase şi dinţi au posibilitatea de a studia asemenea caracteristici vizibile, cum sunt culoarea pielii şi textura părului. Ei pot de asemenea analiza trăsături ce nu sunt vizibile, cum sunt grupa sanguină şi genele. Este posibil ca pe această cale ei să studieze în detaliu ajustările biologice pe care oamenii le fac, sub influenţa mediului lor înconjurător.

O ramură majoră a antropologiei fizice sau biologice, ce nu a existat înainte de 1950 este primatohgia. Ea este studiul rudelor noastre vii cele mai apropiate – maimuţele mari (apes), maimuţele obişnuite şi prosimienii, Unii primatologi pun accentul pe studiul biologiei primatelor, dar cei mai mulţi dintre ei sunt specializaţi în investigarea comportării sociale a primatelor, cum ar fi: a cimpanzeilor, a gorilelor şi a babonilor. Aceste studii contribuie la înţelegerea de către noi a comportării strămoşilor noştri preumani. De exemplu, de când Jane Goodal şi-a efectuat studiile ei asupra cimpanzeilor au intervenit anumite schimbări în perspectiva antropologiei fizice sau biologice. Ea a semnalat faptul că cimpanzeii sălbatici fac şi folosesc unelte primitive, pe o bază destul de consistentă. De aici, mulţi antropologi au ajuns la concluzia după care comportarea constând în folosirea uneltelor în rândul strămoşilor noştri este probabil mult mai veche decât s-a presupus nu cu mult timp în urmă.

B. Antropologia culturală

Pentru a determina conţinutul antropologiei culturale propriu-zise şi nu ca disciplină generală, este necesar să

ţinem seama de cele pe care deja le-am spus în legătură cu denumirea acestei antropologii, care se cheamă, când antropologie socio-culturală sau numai antropologie socială, când antropologie culturală. Specificările antropologiei culturale propriu-zise poartă pecetea diferenţelor terminologice menţionate. Am putea semnala cel puţin trei orientări în această privinţă: 1 Conform opiniei lui Michael C. Howard, antropologia culturală, în sens de antropologie socio-culturală, studiază viaţa socială simbolică şi materială a oamenilor" în timp ce antropologia fizică sau biologică este orientată spre studiul bazei biologice a condiţiei umane, antropologia culturală, în sensul menţionat, se concentrează în direcţia studiului moştenirii sociale a umanităţii. Toate aceste aspecte ale existenţei umane, ce sunt transmise prin experienţă socială şi culturală, mai degrabă decât prin gene, ţin de domeniul antropologiei culturale. Această abordare îmbracă trei forme: arheologia, lingvistica antropologică şi etnologia (fiecare dintre ele având numeroase ramuri).

2 A doua viziune asupra antropologiei culturale pe care vrem să o semnalăm, este a lui William A. Haviland15 El spune că antropologia culturală îşi concentrează atenţia asupra studiului comportării umane. La temelia acestei comportări se află cultura – adică standardurile (deseori inconştiente) prin care funcţionează societatea (grupurile de oameni). Datorită faptului că acestea determină sau ghidează comportarea de zi cu zi a membrilor societăţii comportarea umană este, înainte de toate, o comportare culturală.

3 Ultima specificare aparţine lui Conrad Phillip Koltak. El consideră că antropologia culturală studiază societatea şi cultura, descrie şi explică similarităţile şi diferenţele sociale şi culturale. Analizând diversitatea, în timp şi spaţiu,

antropologii fac distincţie între universal (trăsături culturale împărtăşite de toate populaţiile umane), general (trăsături comune diferitelor grupuri umane, dar nu tuturor grupurilor umane) şiporticu/ar (trăsături proprii doar unui grup).

Vorbind despre conţinutul antropologiei culturale propriu-zise este necesar să ţinem cont de faptul că această disciplină are două subramuri şi anume etnografia şi etnologia. Etnografia este partea care se referă la strângerea datelor despre cultură, îndeosebi despre cea tradiţională. Ea constă din cercetări de teren efectuate într-o cultură particulară sau într-o regiune sau zonă particulară. Etnologia, pe de altă parte, examinează şi compară rezultatele etnografiei, după cum am mai spus, datele strânse în diferite societăţi. Etnologii încearcă să identifice şi să explice diferenţele şi similarităţile culturale. Etnologia obţine date pentru comparaţii nu numai din etnografie, dar şi din alte subdiscipline, în mod particular din antropologia arheologică, ce reconstituie sistemele sociale şi culturale ale trecutului. Este necesar să facem câteva precizări în legătură cu disciplina etnologie. Uneori, ea este extinsă ca domeniu de cuprindere, astfel încât este identificată cu antropologia culturală. Alteori, putem constata încercări de circumscriere a ariei etnologiei doar la studiul unei etnii. Şi într-un caz şi în celălalt avem de-a face cu o exagerare" c. Antropologia arheologică

Antropologia arheologică (simplu spus, arheologia), reconstruieşte, descrie şi interpretează comportarea umană şi modelele culturale prin analiza rămăşiţelor materiale17 Arheologii sunt cunoscuţi în mod deosebit pentru studiul preistoriei, adică a perioadei premergătoare invenţiei scrisului, în jur de şase mii de ani în urmă. Arheologii studiază, de asemenea şi culturile actuale, în ultimul timp,

pentru a se exemplifica ultima precizare se vorbeşte despre o ramură aparte a arheologiei care se ocupă cu studiul situaţiei actuale a societăţilor. Disciplina a căpătat denumirea de garhologie (etimologic, termenul provine de la garbage, adică gunoi). Respectiva disciplină îşi propune să evidenţieze ceea ce au făcut oamenii, nu ceea ce ei au gândit că au făcut sau ceea ce ei gândesc că ar fi trebuit să facă, sau să obţină opiniile acestora pe bază de interviu. Antropologii acestei noi discipline îşi propun să analizeze rămăşiţele consumului oamenilor contemporani, pentru a-şi da seama, precis, de ceea ce ei au făcut efectiv, de ceea ce ei au consumat efectiv, mai general, de cursul gospodăriei oamenilor. O ramură importantă a arheologiei este cea care se ocupă cu studiul rămăşiţelor lucrurilor confecţionate de oameni (numite în limba engleză artifacts). O altă ramură a arheologiei este cea care se ocupă cu studiul obiectelor confecţionate din lut şi din ceramică (numită în limba engleză pottery). Studiul cantităţii de obiecte din ceramică sau din lut permite estimarea mărimii populaţiilor şi a densităţii acestora. Plus de aceasta, studiul acestora dezvăluie existenţa unor arii culturale. Se ştie că şi în proximitatea spaţiului românesc au existat două zone de ceramică, marcate prin însemne particulare şi anume cultura de Petreşti şi cultura Cucuteni. În sfârşit, nu putem să trecem cu vederea faptul că în cadrul antropologiei arheologice se distinge prezenţa unei alte discipline, numită ecologie, care este studiul interrelaţiilor dintre fiinţele vii şi mediul lor înconjurător. Organismele şi mediul înconjurător împreună constituie un ecosistem, adică un aranjament modelat al cursului energiei şi al schimburilor reciproce. Ecologia umană sau ecologia culturală studiază ecosistemele, ce includ oamenii, accentuând căile prin care

oamenii influenţează natura, iar natura influenţează organizarea socială şi valorile culturale. O subramură a ecologiei este paleoecologia. Ea îşi orientează atenţia înspre ecosistemele din trecut. Arheologii folosesc date obţinute prin procese de excavare, adică prin săparea succesivă în nivele de adâncime diferite. Un progres în informaţiile obţinute de arheologi l-au realizat excavaţiile necesare construirii unor obiective mari, cum ar fi construcţia unor baraje, a unor hidrocentrale. Aşa s-au petrecut lucrurile cu barajul construit în Egipt, pe Nil, ce a scos în evidenţă vestigii necunoscute ale culturii egiptene.

D. Antropologia lingvistică

Noi nu ştim şi probabil nu vom şti niciodată, când hominizii au început să vorbească, însă ştim precis că în urmă cu mii de ani au luat fiinţă limbi bine dezvoltate, complexe din punct de vedere gramatical. Antropologia lingvistică examinează variaţia limbajelor în timp şi spaţiu. Lingvistica studiază limbajele prezente şi face interferenţe asupra limbajelor din trecut. Tehnicile lingvistice sunt, de asemenea, folositoare etnografilor deoarece ele permit învăţarea rapidă a unor limbaje nescrise. Putem semnala existenţa mai multor ramuri ale antropologiei lingvistice. Prima dintre ele este lingvistica descriptivă care studiază sunetele, gramatică şi semnificaţiile unor limbi particulare. Lingvistica istorică ia în considerare variaţia limbilor în timp, schimbările care se produc în sunete, în gramatică şi în vocabularul anumitor limbi. Studiul variaţiei lingvistice în funcţie de contextele sociale se cheamă socio-îingvistică.

CAPITOLUL IV

ANTROPOLOGIA CULTURALĂ, ŞTIINŢELE SOCIALE ŞI DISCIPLINELE UMANISTE

Relaţiile dintre antropologia culturală şi oricare dintre

disciplinele academice este, după părerea lui Robert Redfieid, de trei tipuri": 1 Societate – ce se referă la relaţiile ce apar în organizaţiile sau asociaţiile profesionale şi în structurile catedrelor din învăţământul superior; 2 Personale – au în vedere atitudinile şi sentimentele caracteristice antropologilor referitoare la reprezentanţii altor discipline şi viceversa; 3 Metodologice – adică referitoare la asemănările şi diferenţele dintre antropologie şi alte discipline în ceea ce priveşte presupunerile, alegerea domeniului de preocupare, întrebările pe care le pun, conceptele întrebuinţate, operaţiile folosite, mijloacele de cercetare.

Aceste trei tipuri de relaţii sunt influenţate reciproc, dar niciuna dintre ele nu le determină pe celelalte.

O relaţie deosebită există între antropologie culturală şisocio/ogie, mult mai strânsă decât cea dintre antropologie şi alte ştiinţe sociale, cum ar fi de pildă ştiinţele politice. Această relaţie specifică se datorează apropierii teoretice şi metodologice dintre cele două discipline. De asemenea, sociologia a fost aceea care a semnalat importanţa antropologiei şi a introdus-o în mediul academic. Succesele înregistrate de antropologie au trezit suspiciuni din partea reprezentanţilor altor ştiinţe sociale care i-au acuzat pe antropologi de arivism.

Există şi diferenţe între antropologia culturală şi sociologie. Iniţial sociologii au pus accentul pe vestul industrializat, iar antropologii pe societăţile iliterate neindustriale. Din această perspectivă sau particularitate rezultă şi deosebiri metodologice. Pentru a studia naţiuni complexe şi extinse sociologii s-au bazat pe chestionare şi alte metode de strângere a unor mase de date cuantificabile. Eşantionarea şi folosirea tehnicilor statistice sunt de bază

pentru sociologie, în schimb, pregătirea statistică este mai puţin obişnuită în rândul antropologilor, deşi în ultimul timp stările de lucru în acest sens au început să se modifice. Antropologii culturali utilizează în special metoda muncii sau cercetării de teren în care fundamentală este observaţia participantă. În prezent există o comunicare interdisciplinară, în extindere, între antropologie şi sociologie. Sociologia tinde să fie mai deschisă azi decât în trecut faţă de cultură, ceea ce înseamnă o mai mare apropiere a acesteia de studiile calitative şi interpretarea datelor şi problemelor sociologice. De asemenea, antropologia nu se mai opreşte doar asupra studiului unor comunităţi mici, iliterate, nedezvoltate. Ea vizează şi probleme ale societăţilor industriale, cum ar fi declinul ruralului, viaţa citadină, rolul mass-mediei în crearea modelelor culturale actuale naţionale şi internaţionale.

În societăţile mici, iliterate, nedezvoltate, cercetate de antropologia culturală, politica şi economia nu sunt activităţi distincte, aşa cum stau lucrurile în lumea modernă. Ele sunt mai degrabă cufundate sau încastrate în ordinea socială generală. Antropologii au scos în evidenţă, de asemenea, faptul că legea şi crima nu sunt universalii culturale. Totodată ei au dezvăluit posibilitatea exprimării şi rezolvării unor conflicte în societăţi lipsite de sisteme de guvernământ, în felul acesta antropologia a extins înţelegerea sistemelor politice. Antropologia a adus date importante şi în legătură cu cunoaşterea vieţii economice. Ea a relevat faptul că motivaţia acţiunilor eficiente este ajustată cultural. Profitul nu este singurul ghid în sensul luării deciziilor de către oameni, în domeniul economic. Aceste constatări au contribuit la lărgirea viziunii ştiinţelor economice.

Există o strânsă legătură între antropologia culturală şi

ştiinţele umaniste (humanities) ce studiază religia, arta, literatură, muzica, dansul şi alte forme de expresivitate creativă. În acest domeniu antropologia adoptă o atitudine de depăşire a înţelegerii culturii doar într-un sens elitist, ca ceva cultivat, sofisticat, aparţinând celor care au terminat un colegiu, ceva de „bun gust”. Pentru antropologie cultura nu se reduce la elite sau la un singur segment social. Ea se ocupă, printre altele, de toate formele de expresie creativă, în felul acesta ea deschide aria de studiu a disciplinelor umaniste, de la arta cultă şi arta elitelor, la arta populară, folclor şi alte expresii creative ale maselor.

Referitor la legătura dintre antropologia culturală şi psihologie trebuie spus că majoritatea psihologilor au desfăşurat cercetări în propriile societăţi. Antropologia şi-a adus contribuţia în acest domeniu, oferind date transculturale. Există în antropologie un domeniu deosebit apropiat de cel al psihologiei, numit cultură şi personalitate, în acest domeniu şi-au adus contribuţia cunoscuţi antropologi, cum ar fi: Margaret Mead, Bronisław Malinowski şi alţii. Ultimul dintre aceştia a extins şi supus criticii ideile lui Sigmund Freud, în contextul unor cercetări efectuate în insulele Trobriand, din Pacific.

Există convergenţe şi între antropologia culturală şi istorie. Istoria, într-o măsură tot mai mare, interpretează domeniile istorice şi relaţiile dintre oameni că texte ce solicită plasarea şi interpretarea lor în contexte culturale specifice. Istoricii şi antropologii colaborează în studierea unor asemenea probleme cum sunt colonialismul şi dezvoltarea sistemului mondial modern. Nu putem ignora, de asemenea, relativ recenta orientare a istoriei spre studiul mentalităţilor colective şi a imaginarului social. Un exemplu ni-l oferă lucrarea lui Simona Nicoară şi Toader Nicoară,

apărută în 199618

CAPITOLUL V

VIZIUNEA HOLISTĂ ÎN ANTROPOLOGIA CULTURALĂ

Antropologia culturală, înţeleasă ca o antropologie generală, are o vocaţie holistă, atotcuprinzătoare. Această caracteristică face din ea o disciplină integratoare a tuturor ştiinţelor sociale şi disciplinelor umaniste, asigurându-l un fel de statut aparte, în ce constă viziunea holistă a antropologiei? Este necesar să fie relevate mai multe aspecte: 1 Ea nu se ocupă doar de o parte a lumii, să spunem de Europa. O lungă perioadă de timp, în vest, a domnit o orientare europo-centristă. În obiectivele de studiu ale antropologiei intră toate societăţile şi culturile lumii. Nu sunt omise nici Australia, nici insulele din Pacific.

2 Perspectiva în care ea priveşte timpul nu se reduce doar la prezent, cum fac de cele mai multe ori sociologii. Antropologia culturală studiază viaţa socială şi cultura în trecutul omenirii, în prezent şi încearcă să-şi imagineze cum va arăta viitorul.

3 Antropologia culturală, aşa după cum am mai arătat, studiază toate domeniile ce constituie natura umană: biologicul, societatea şi cultura. Ea relevă totodată relaţiile mutuale, foarte strânse dintre aceste domenii.

4 Caracterul holistic al antropologiei culturale rezultă şi din ansamblul de ramuri şi subramuri din care este constituită. De aici decurge caracterul multidisciplinar care este organic antropologiei.

5 în sfârşit trebuie să spunem că antropologia culturală se bazează pe o paradigmă (o teorie generală), un orizont deosebit de larg ce favorizează holismul. Această paradigmă este constituită din câteva elemente importante: viziunea integralistă – toate aspectele culturii sunt privite în

interdependenţa lor reciprocă; viziunea adaptativă – cultura este privită ca fiind constituite din strategii de adaptare la mediu; viziunea contextuală – are în vedere legăturile dintre societate şi cultură, dintre societăţi, dintre culturi, tendinţele accentuate de integrare a lumii; viziunea dinamică – ceva ce există este permanent supus schimbării, se schimbă condiţiile, scopurile, strategiile, cunoaşterea şi, astfel, procesele ce constituie cultura omului. Umanitatea evoluează permanent.

Note şi bibliografie 1 The Social Science Enciclopedia, edited by Adam Kuper and Jessica Kuper, Routledge, London & New York, 1989.2 Harcourt Brace Collège Publishers, Fort Worth and al, 1996.3 Harper Collins Publishers, U.S. A, 1989.4 Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.5 Antropologia filosofică. Editura Pentagon – Dionysos, Craiova, 1991.6 Achim Mihu, postfaţă la Omul fără vocaţie. Mario Germinario, Editura Studia, Ciuj-Napoca, 1997.7 Marvin Harris, Culture, People, Nature. An Introduction to General

Anthropohgy, Second Edition, Thornas Y. Crowell Company Inc, 1975.8 Conrad Phillip Kottak, Anthropohgy. The Exploration of Human Dwersity, McGraw – Hill Inc, New York and ai, 1991.9 Stanley R. Barrett, Antropolog: A Student's Guide to Tkeory and Method (University of Toronto Press, 1996), consideră că antropologia agenerală, se defineşte în cea mai largă accepţia ca „studiu al umanităţii".

10 Harper Coilins Publishers, U.S. A, 1989.11 Harcourt Brace Coiiege Publishers, Fort Worth and al 1996.12 Conrad Phillip Kottak, op. cit.

13 Anthropology. Contemporan; Perspectiues, Sixth Edition, Harper Collins Publishers, U.S. A, 1990.14 Michael C. Howard, op. cit.

15 William A. Haviland, op. cit.

160 prezentare a diferitelor accepţii ale etnologiei se găsesc în Ştefan Chişu, Prelegeri de etnologie, Editura Eurobit, Timişoara, 1996.17 Robert Redfield, Relations of Anthropology to the Social Sciences and to trie Humanities, în Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory, edited by Alfred L. Kroeber, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1965.18 Simona Nicoară şi Toader Nicoară, Mentalităţi colective şi imaginar social. Istoria şi noile paradigme ale cunoaşterii, Presa Universitară Clujeană/Mesagerul, Cluj-Napoca, 1996

PARTEA a 2-a

METODELE ŞI TEHNICILE

DE CERCETARE

Analizând metodele şi tehnicile de cercetare din antropologia culturală trebuie să spunem mai întâi că toate subramurile ei sunt caracterizate nu numai printr-un domeniu de cercetare specific, dar şi prin metode şi tehnici de cercetare particulare. Acest adevăr rezultă, de pildă, cu claritate, dacă ne referim ia antropologia arheologică, ale cărei metode şi tehnici sunt izbitor diferite de cele ale etnografiei, etnologiei şi chiar ale antropologiei lingvistice. Putem împărţi metodele şi tehnicile antropologiei arheologice de datare a vestigiilor materiale în: 1 Cele ce aparţin fizicii (astronomice, geologice, radioactive, pedologice, chimice, geofizice). 2 Cele ce aparţin ştiinţelor naturii (paleontologie, paleobotanică).

Astfel, determinarea duratei timpului geologic, prin mijlocirea dezintegrării produselor elementelor radioactive este una din metodele cunoscute ale antropologiei arheologice. De interes deosebit, în această ordine de idei, sunt două metode de datare prin radioactivitate. Acestea

sunt: tehnica radiocarbonului (carbon 14), pentru calcularea vechimii materialelor organice şi metoda proporţiei radiumului, pentru calcularea vechimii diferitelor sedimente stratificate, cum ar fi depozitele de lut glaciar şi depozitele din fundul oceanelor1

Putem semnala, de asemenea, o apropiere a metodelor şi tehnicilor de cercetare în cazul etnografiei şi etnologiei, pe de o parte şi al antropologiei lingvistice, pe de altă parte. Astfel, metodele utilizate în munca pe teren, pe care o vom trata pe larg ceva mai departe, sunt folosite şi în antropologia lingvistică. Acest lucru a fost demonstrat de Floyd G. Lounsbury, în studiul lui intitulat Metodele de teren şi tehnicile în lingvistică2

CAPITOLUL I CARACTERIZAREA MUNCII PE TEREN

Ceea ce se consideră, fără discuţie, a fi caracteristic pentru metodele şi tehnicile antropologiei culturale este munca pe teren. Ea înseamnă, în mod esenţial, abordarea directă a comportării activităţii şi culturii unui grup particular, a unei comunităţi date, în condiţiile lor de viaţă şi de mediu obişnuite. Se consideră că tocmai această metodă a adus la existenţă antropologia culturală. Astfel, munca pe teren este privită de Richard A. Barrett ca fiind de o semnificaţie deosebită pentru antropologia culturală – personalitatea autentică a acestei discipline se datorează manierei specifice în care antropologii îşi colectează datele lor primare3

Constituirea deplină a muncii pe teren ca metodă fundamentală a antropologiei culturale se datorează, după părerea lui Max Gluckman, lui Bronisław Malinowski, autorul unor lucrări des citate, la care ne vom referi cu ocazia prezentării istoriei antropologiei. Prestigiul şi importanţa muncii pe teren se datorează următoarelor

motive, legate de numele lui: 1 El a petrecut ani în şir în insulele Trobriand din Pacific; 2 A învăţat şi vorbit limba trobriand; 3 Temperamentul lui l-a condus spre o adâncă implicare în relaţiile cu oamenii pe care i-a studiat.

Această combinaţie de avantaje i-a permis să colecteze o cantitate şi o calitate de date foarte diferite în substanţa lor de cele ale altor cercetători care deja începuseră să efectueze studii pe termen lung a unor popoare tribale specifice. Observaţiile lui Bronisław Malinowski s-au deosebit de observaţiile unor călători ocazionali ce au trecut prin ţările coloniale, sau chiar de cele făcute de misionarii şi administratorii ce au lucrat în diferite arii particulare ale lumii. Cercetătorii din secolul al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea nu au avut drept bază de fapte observaţii colectate sistematic. Deseori le-au obţinut prin interpreţi şi oameni care au făcut constatări necoordonate despre viaţa tribală sau a unor comunităţi tradiţionale, înregistrărilor făcute de aceştia le-a lipsit adâncimea, complexitatea şi comprehensivitatea. Bronisław

Malinowski a dezvăluit, în mod explicit, diferenţele dintre datele lui şi cele folosite de predecesorii lui. Ceea ce el a făcut a fost o veritabilă bătălie ce a avut drept scop evidenţierea adevărului că viaţa primitivă şi instituţiile primitive au fost mai complexe, mult mai complexe decât au crezut primii antropologi. Pentru a demonstra această complexitate, Bronisław Malinowski s-a referit la trei tipuri de probe: 1 Descrierea amănunţită a organizării tribale şi dezvăluirea anatomiei culturii lui, făcute printr-o documentaţie statistică concretă; 2 Descrierea aspectelor imponderabile (ce nu pot fi precis determinate) ale vieţii reale; 3 Colecţionarea documentelor referitoare la mentalitatea nativă4 Caracterizarea globală a muncii pe

teren s-a bucurat de o mare atenţie în literatura de specialitate. Ne vom referi la câteva puncte de vedere. Mathilda White Riley consideră că munca pe teren este, de fapt, un studiu descriptiv de caz. Antropologul: 1 Selectează un caz sau un număr de cazuri; 2 Colectează o largă varietate de date despre multiplele proprietăţi ale fiecărui caz; 3 O face prin metodă specială a observaţiei participante; 4 Mânuieşte şi prezintă datele într-o formă descriptivăă

Paul Bohannan susţine că munca pe teren oferă antropologilor un fel de viziune socială stereoscopică, permiţându-le să vadă lumea prin două sau mai multe lentile culturale în acelaşi timp6 Ei pot, astfel, gândi şi percepe în categoriile propriei lor culturi, dar, în acelaşi timp, sunt capabili să schimbe registrul optic şi să vadă aceeaşi realitate, aşa cum este ea percepută de membrii grupului pe care ei îl studiază. Acest biculturalism este extrem de important pentru antropologi. El le permite acestora să fie permanent conştienţi de existenţa unor căi alternative de a acţiona şi îi fereşte să ia prea în serios obiceiurile propriei lor societăţi7 Michael C. Howard susţine că esenţa muncii pe teren este observaţia participantă8 Când utilizează această metodă un cercetător: 1 Trăieşte cu oamenii; 2 Observă activităţile lor zilnice; 3 învaţă cum priveşte lumea grupul cercetat; 4 Este martorul nemijlocit al felului în care ei se comportă.

Această imersiune într-o altă cultură asigură posibilitatea ca grupurile, altele decât cele proprii, să fie privite nu ca abstracţii, nu speculativ, ci ca fiind constituite din oameni reali, trăind într-o situaţie reală, complexă.

Richard M. Hessler leagă munca pe teren de trei roluri şi anume de rolul de cercetător, de observator şi de participant în realitatea socială şi culturală aflată în studiu9

După părerea lui, cercetarea respectivă poate fi privită ca un continuum între observatorul pur şi participantul pur, unde antropologul îşi poate alege locul lui. Ideea ar fi ca cercetătorul să-şi aleagă un asemenea loc, care să-l permită să desfăşoare în mod egal ambele roluri şi de observator şi de participant. Este de dorit, de asemenea, ca cercetătorul să echilibreze rolurile de observator şi participant, încercând o asemenea balansare, cercetătorul poate juca două roluri combinate. Primul e cel de participant observator, în acest caz el pune un accent mai mare pe jucărea unui rol în realitatea socială şi culturală studiată, dar nu cu preţul reducerii domeniului observaţiei şi al înregistrării, sau cu preţul renunţării la acestea. Al doilea rol, combinat, este cel de observator-participant. În această calitate el pune un mai mare accent pe observaţie, decât pe participare. Procedând astfel, el avansează pe planul cercetării, dar cu preţul renunţării la înţelegerea de adâncime a lucrurilor şi la datele calitative ce pot fi obţinute în cadrul participării.

CAPITOLUL II PREGĂTIREA MUNCII PE TEREN

Munca pe teren presupune petrecerea mai multor ani de către antropolog cu oamenii pe care îi studiază. Aceasta nu înseamnă că pregătirile pentru munca pe teren nu sunt şi ele consumatoare de timp. Uneori, ele pot dura mai mult timp decât cercetarea propriu-zisă făcută pe teren. Pregătirea cercetării este constituită din două faze importante: a. Alegerea unei teme; b. Circumscrierea laturilor ce vor fi abordate în profunzime din tema aleasă. A. Alegerea temei

Alegerea temei de cercetare este un proces posibil a fi influenţat de mai mulţi factori: 1 Experienţa proprie a cercetătorului. Un antropolog, provenit dintr-o familie domiciliată într-un mediu urban este de presupus că nu va

prefera să desfăşoare o muncă pe teren într-un sat sau într-o suburbie a unui mare oraş. De asemenea, fiind fascinat de fatalitatea şi complexitatea relaţiilor organizaţionale ale vieţii economice şi sociale, în care deja a participat un număr oarecare de ani, antropologul este de presupus că nu va înclina să-şi aleagă o temă de cercetare din domeniul religiei sau al medicinei magice; 2 Existenţa unor goluri în literatura de specialitate. Am putea lua ca exemplu cunoaşterea oamenilor din Munţii Apuseni, în ansamblu şi a moţilor, în special. Există despre această zonă studii istorice, economice, dar lipsesc, aproape cu desăvârşire, cercetările de antropologie culturală. Aceasta în condiţiile în care există pericolul pierderii definitive a bogăţiei culturii bănuite a exista aici.

În tratatele de antropologie, publicate în Occident se discută, în acest context, problema domeniilor pe care le au la dispoziţie cercetătorii pentru alegerea temelor de investigaţie. Sunt avute în vedere două posibilităţi: 1 Studierea unor societăţi mici, a unor societăţi izolate; 2 Studierea unor societăţi deschise. Se remarcă cu acest prilej faptul că studiul unor societăţi izolate non-lndustriale a fost, din punct de vedere istoric, principalul interes din partea antropologiei. Aceste societăţi au fost studiate holistic şi privite ca unităţi izolate. Cu timpul, ca urmare a acumulării unor cunoştinţe din toate părţile lumii, trăsăturile acestor societăţi au putut fi privite ca părţi ale unui întreg integrat (umanitatea). De asemenea, aceste societăţi au evoluat odată cu expansiunea sistemului industrial şi au devenit mult mai permeabile şi mai receptive la lumea din afară. Cât priveşte cercetarea celui de-al doilea tip de societăţi, ea nu mai este o excepţie. Au devenit subiecte de cercetare: mişcările sociale din America Latină, oraşele, suburbiile unor capitale, sărăcia,

comunităţile de ţărani din vecinătatea urbană etc. B. Circumscrierea temei de cercetare

Circumscrierea laturilor ce urmează a fi efectiv cercetate are o însemnătate notabilă. De rezolvarea ei depinde coborârea de la general şi speculativ, la concret, la viaţa propriu-zisă a oamenilor. Interesează, în această ordine de idei, câteva aspecte mai importante, în primul rând, este vorba despre formularea unor ipoteze capabile să explice de ce oamenii se comportă, acţionează şi gândesc aşa cum o fac. Dacă, de pildă, ne propunem să studiem manifestările de cultură populară ale moţilor, considerate a fi bogate şi deosebite, atunci explicaţia acestei stări de lucruri s-ar putea găsi în raportul dintre laturile tradiţionale şi laturile moderne ale vieţii lor. Este de presupus că existenţa unor laturi tradiţionale, viguroase, explică bogăţia culturii populare a moţilor. Bineînţeles, pentru a face operaţională această ipoteză este necesar să stabilim ce înţelegem prin tradiţional, ce înţelegem prin modern, care este cursul trecerii de la tradiţional la modern, care sunt criteriile determinării progreselor făcute de tradiţional spre modern etc. În al doilea rând, focalizarea în cadrul temei, spre anumite domenii, înseamnă şi stabilirea populaţiei care va constitui sursa datelor cercetării. Rămânând la exemplul dat mai înainte, este nevoie să stabilim ce înţelegem prin moţi. Într-o viziune vagă toţi locuitorii Munţilor Apuseni sunt moţi. În realitate, moţii au ca vatră istorică Depresiunea Văii Arieşului din jurul oraşului Câmpeni şi în amonte precum şi Depresiunea Abrudului. Cu timpul, însă, ei au migrat în toate punctele cardinale, aşezându-se, de preferinţă, pe cursurile superioare ale unor râuri şi pâraie (de exemplu Someş, fără, Crişul Alb, Valea Drăganului etc.). S-ar putea imagina o schemă gen ţintă, cu trei cercuri

concentrice pentru a localiza aria de expansiune a moţilor: Zona zero (ţara moţilor în sens istoric, Depresiunea Văii Arieşului şi a Abrudului), Zona l (aflată în proximitatea ţării moţilor, ca un fel de halo destul de evident, dar nu prea extins) şi Zona/ (cele mai îndepărtate aşezări ale moţilor, ce se extind spre Cluj, Turda, Alba-Luiia, Beiuş etc.).

CAPITOLUL III
PRINCIPALELE METODE ŞI TEHNICI DE CERCETARE ALE ANTROPOLOGIEI CULTURALE

Alegerea tehnicilor pe care antropologul le va folosi în desfăşurarea cercetării lui depinde de mai mulţi factori: 1 Caracteristicile temei studiate (nu poţi studia relaţiile de rudenie cu aceleaşi metode cu care studiezi magia); 2 Caracteristicile zonei studiate (dacă e o localitate rurală restrânsă sau un oraş); 3 înclinaţiile şi preferinţele teoretice ale antropologului (dacă îl interesează, îndeosebi, relaţiile interpersonale, informale sau relaţiile organizaţionale, formale).

Dincolo de toţi aceşti factori specifici, se poate spune că anumite metode şi tehnici se impun de la sine. Este vorba, îndeosebi, despre observaţia participantă, punerea întrebărilor, studiile transversale, utilizarea informatorilor bine informaţi, metodele studierii genealogiei, analiza reţelei, monografia.

A. Observaţia participantă

Observaţia participantă presupune semnalizarea, cu precizie şi fără intermediar, a tot ceea ce se petrece în grupul sau zona studiată. Aceasta înseamnă, luând în considerare experienţa de cercetare pe teren a şcolii monografice a lui Dimitrie Guşti10 următoarele: 1 Observaţie directă. Este cea făcută de antropolog la locul şi la timpul când se petrece

fenomenul supus observaţiei; 2 Observaţia directă, pentru a fi ştiinţifică, trebuie să fie obiectivă, adică simplă înregistrare nepărtinitoare a faptelor, fără amestecul prejudecăţilor sau a resentimentelor personale (subiective ale antropologului); 3 Observaţia trebuie să fie exactă, adică să corespundă cu realitatea şi în acelaşi timp, să fie precisă. Pentru a fi precisă, antropologul va căuta întotdeauna, unde este posibil, să numere şi să măsoare fenomenele. De câte ori va putea, va face înregistrări tehnice şi electronice (fotografii, înregistrări sonore, înregistrări video, etc.); 4 Observaţia ştiinţifică trebuie să fie şi completă, adică să ţină seama de toate înfăţişările fenomenului, fără a se omite vreuna dintre ele. Prin aceasta, observaţia trebuie făcută sistematic, iar nu la întâmplare; 5 Pentru a introduce ordine în observaţie, este necesar ca observaţia să fie analitică. Prin analiză se înţelege desfacerea unui fenomen în elementele lui alcătuitoare.

Pentru înregistrarea observaţiilor, care are un rol important în cercetare, Richardă. Hessler" consideră că antropologul este necesar să întocmească permanent note de teren şi să ţină un jurnal de teren. Notele de teren conţin date obţinute din cercetarea observaţională calitativă şi presupun un text narativ scris de antropolog, reflectând observaţiile sale. Este de dorit ca aceste note să precizeze locul, împrejurările şi timpul când s-a efectuat observaţia respectivă. Jurnalul de teren este distinct de notele de teren. El este o agendă pe care antropologul o ţine şi în care descrie toate deciziile pe care le-a luat în cursul studiului său observaţional, toate problemele ce s-au ivit în cercetarea sa şi modul în care el le-a soluţionat. Jurnalul de teren e un fel de „roman realist" al cercetării întreprinse de antropolog.

B. Punerea întrebărilor

Antropologul nu poate fi martorul tuturor fenomenelor pe care vrea să le studieze. Unele s-au petrecut înaintea venirii lui pe teren, iar altele s-au petrecut în lipsa lui, în timpul când el se afla pe teren, urmărind anumite probleme specifice. Deseori, despre toate acestea, antropologul ia act prin opiniile unui martor pe care îl pune să povestească. El îi va spune opinia lui, pe care o observă direct şi din ea, indirect, trage concluzii despre fenomenul la care nu a asistat. Pentru aceasta antropologul foloseşte metoda de a pune întrebări oamenilor. În legătură cu această metodă, se impun mai multe condiţii: 1 Cunoaşterea de către antropolog a limbii oamenilor pe care îi studiază. Astfel, antropologii americani care au făcut cercetări la noi, îndeosebi în anii ’80 au venit în ţară cunoscând elemente importante de limbă română. Acesta a fost, de pildă, cazul lui Erika McClure ce şi-a întocmit, la începutul anilor ’80 lucrarea de doctorat, pe problemele relaţiilor interetnice în România, dintre români şi saşi, în comună Vingard, jud. Albă; a lui Katherine Verdery12 ce a scris câteva cărţi despre realităţile sociale şi culturale din România, aflate în perioade istorice diferite de evoluţie, sau a lui Gail Kligman, autoarea lucrării Nunta mortului. Ritual, poetică şi cultură populară în Transilvania3; 2 Cunoaşterea modului în care se pun întrebările. E nevoie în acest sens de o calificare corespunzătoare, de tact şi de o bună cunoaştere a situaţiei în care antropologul îşi desfăşoară cercetarea sa. Apoi trebuie să se facă distincţie între formalizarea întrebărilor şi conversaţia informală. În primul caz, antropologul poate folosi chestionare cu întrebări tipizate sau structurate cu privire la asemenea probleme, cum sunt distribuţia bogăţiei şi a veniturilor în populaţie, atitudinile sau credinţele oamenilor referitoare la probleme foarte variate, de la teme

de religie la cele referitoare la rudenie. Dar o mare parte din informaţiile antropologului provin din întrebările puse într-o manieră mai puţin formală. Asemenea informaţii, de obicei, nu pot fi obţinute decât după o perioadă mai îndelungată de stat pe teren şi după câştigarea de către antropolog a încrederii din partea nativilor.

C. Studiile transversale în cercetările mai recente, care au drept obiect societăţi, grupuri sau comunităţi deschise, antropologii au ajuns să folosească şi metoda studiilor transversale (survey studies). Aceste studii sunt nişte secţiuni transversale ale fenomenelor sociale şi culturale caracterizate prin: 1 Sunt făcute cu scopul de a dezvălui structura sau sistemele de relaţii dintre oameni; 2 Se referă la un singur moment al timpului; 3 Deseori, ele se referă doar la un segment al populaţiei, adică la un eşantion ce aproximează caracteristicile populaţiei, în intenţia realizării obiectivului de reprezentativitate.

Conrad Phillip Kottak" semnalează mai multe diferenţe între observaţia participantă (metoda etnografică prin excelenţă) şi cercetarea transversală: 1 în cercetările transversale obiectul de studiu este în mod obişnuit un eşantion ales (după o tehnică oarecare) de către cercetător. Etnografii, în mod normal, studiază comunităţi în întregul lor şi aflate în funcţiune; 2 Etnografii desfăşoară o muncă pe teren fără intermediari, stabilind o relaţie directă cu oamenii pe care îi studiază. Ei caută să stabilească un raport benefic, relaţii bune, prieteneşti, de lucru, bazate pe contacte personale. Deseori, cei ce desfăşoară studii transversale nu stabilesc contacte personale cu cei care răspund la anchetele de opinie. Ei pot angaja operatori, asistenţi, chemaţi să obţină răspunsuri de la cei selecţinaţi în eşantion. De asemenea, ei pot folosi chestionare, prin poştă sau interviuri,

prin telefon.

3 Etnografii se străduiesc să-şi cunoască informatorii lor şi, în mod deosebit, iau în considerare viaţa lor în totalitatea ei. Deseori, cel ce efectuează o cercetare transversală, pune accent pe un număr mic de variabile, cum ar fi cele ce influenţează votul, mai degrabă decât să ţină seama de viaţa totală a oamenilor; 4 Cercetări transversale se fac în naţiunile moderne, unde cei mai mulţi oameni ştiu carte, fapt care le permite să completeze propriile lor chestionare. Etnografii, cu o mai mare probabilitate, studiază oameni care, în parte, nu ştiu să scrie sau să citească bine sau chiar deloc; 5 Cum studiile transversale se ocupă de grupuri mari şi diverse, de eşantioane şi de probabilităţi, rezultatele lor pot fi analizate statistic. Deoarece societăţile pe care etnografii le studiază în mod tradiţional sunt mici şi mai puţin diverse, mulţi etnografi nu au însuşit cunoştinţe statistice de mare rafinament. D. Informatorii bine informaţi

Una dintre metodele cunoscute ale antropologiei culturale este folosirea informatorilor bine informaţi. În fiecare comunitate există persoane, care, datorită unor împrejurări favorabile, cum ar fi: vârstă, luciditate, inteligenţă, autoritate civică, prestigiu, orizont cultural etc, pot oferi cele mai complete, mai precise şi mai folositoare informaţii despre aspectele particulare ale vieţii sociale şi culturale. Aceştia sunt informatorii bine informaţi. Descoperirea lor este extrem de folositoare antropologilor. Informatorii respectivi pot fi depozitarii celor mai extinse şi concrete informaţii despre relaţiile de rudenie stabilite pe linia mai multor generaţii, ei pot cunoaşte cel mai bine riturile de trecere, alte manifestări ale culturii populare (mituri, magie, legende, basme, balade etc.}, modalităţile tradiţionale de vindecare a bolilor, ş.a.m.d. Erika McClure a

recurs la această metodă. Ea a confecţionat planşa reprezentând corpul omenesc. Apoi, a întrebat informatorii, români şi saşi cum se spune diferitelor părţi ale corpului nostru, înregistrând toate denumirile. Aşa a aflat cuvintele împrumutate de saşi de la români şi de români de la saşi. În fond, pe această cale ea a ajuns la un aspect concret al relaţiilor interetnice.

E. Metoda genealogică

Metoda genealogică constă într-o notaţie specifică a liniilor şi structurilor de rudenie, descendenţă şi căsătorie, ce constituie cărămizile din care sunt constituite îndeosebi culturile non-lndustriale şi care îşi menţin, în parte, importanţa şi în societăţile moderne. În aceste culturi contactele dintre oameni au loc, în principal, dacă nu exclusiv, pe bază de rudenie. Antropologii, plecând de la acest adevăr, au. Clasificat societăţile după structurile for de rudenie. Căsătoria este importantă în societăţile non-lndustriale, în mod particular, pentru considerentul că efectuarea unor căsătorii între comune, triburi şi clanuri dau naştere şi întreţin alianţe economice şi politice. Modul în care sunt înregistrate datele genealogice reprezintă un capitol aparte al problematicii rudeniei şi descendenţei. F. Analiza reţelelor

Analiza reţelelor este o tehnică folosită iniţial pentru studiul comunităţilor mici. Astăzi ea prezintă interes şi în cercetarea oraşelor. Analiza reţelelor topografiază tipurile de legături pe care fiecare persoană le are cu ceilalţi. Acestea pot fi de vecinătate, sociomeirice (de alegere şi respingere), rudenie prin sânge şi/sau alianţă, organizaţionale (pe linia bisericii, partidelor politice, etc.). Setul de relaţii ale unei persoane cu celelalte (de orice tip ar fi ele: economice, sociale, politice, religioase, etc.), se cheamă reţeaua

personală. Studiul reţelelor personale conduce la descoperirea liderilor, ce tind să aibă legături numeroase şi diverse. Antropologii culturali au semnalat două tipuri de reţele de relaţii: 1 Reţele împletite strâns (close-knit networks), caracteristice comunităţilor rurale şi societăţilor non-lndustriale, în care mulţi dintre prietenii, vecinii şi rudele cuiva sunt cunoscuţi de toţi ceilalţi, la fel ca şi rudele lor, sau, altfel spus, aproape toţi se cunosc unii cu alţii; 2 Reţele împletite dezlânat (loose-knit networks) caracteristice societăţilor urbane şi complexe, în care oamenii ce se cunosc unii pe alţii în cele mai multe cazuri nu-şi cunosc reciproc prietenii, vecinii şi rudele.

9 Monografia

Monografia este o metodă laborioasă şi complexă de cercetare a realităţilor sociale şi culturale al unui grup, unei comunităţi sau unităţi sociale. Se consideră că Bronisław Malinowski, petrecând mai mulţi ani studiind insularii de pe Trobriand, a elaborat o veritabilă monografie, considerată ca o monografie etnografică clasică, pe care a publicat-o în cartea sa Argonaut! Pacificului de Vest (Argonauts of Western Pacific), în monografia lui, el a descris societatea Trobriand ca pe un întreg.

Sub conducerea lui Dimitrie Guşti, la noi în ţară, au fost întreprinse, începând din anul 1924 monografii sociale şi culturale în mai multe sate româneşti (Goicea – Mare, jud. Dolj, Ruşeţu, Fundul – Moldovei, Şanţ gtc.). Pentru a ne da seama de felul în care au înţeles metoda monografică, Dimitrie Guşti şi şcolarii lui, este necesar să cunoaştem, fie chiar în mare, planul chestionarului care a fost pus ţăranilor. Planul cuprindea patru cadre şi patru activităţi sau manifestări. În rândul cadrelor se aflau: cadrul cosmogonic (aşezarea geografică, solul, subsolul, depărtarea de alte

localităţi, aşezarea faţă de căile de acces, faună, flora); cadrul biologic (numărul populaţiei, variaţia populaţiei, structură biologică, starea sanitară, mijloace sanitare); cadrul istoric (originea satului, evoluţia satului, caracteristici istorice actuale); cadrul psihic (sentimentul, intelectul, voinţa). Erau avute în vedere următoarele activităţi sau manifestări: activitatea economică (averile, uneltele, vatra satului şi islazul, căile de comunicaţie, târgurile, bugetul, băncile, cooperativele); activitatea juridică (judecătoria şi jandarmeria, delictele, ideile ţăranilor privitoare la legi şi la jandarmi, cum sunt raporturile sociale în sat); activitatea politică (alegeri, starea de spirit în timpul alegerilor, clasele politice şi cluburile, existenţa simţ civic, disfuncţiile); activitatea spirituală (intelectuală, morală şi religioasă, biserica, estetică, factorii culturali şi activitatea lor).

CAPITOLUL IV DESFĂŞURAREA EFECTIVĂ A CERCETĂRII

Această etapă a cercetării ridică problema detaşării (sau a neutralităţii) antropologului de domeniul temei sale. În majoritatea disciplinelor academice, sub influenţa pozitivismului şi neopozitivismului, s-a încetăţenit ideea tratării fenomenelor aflate sub studiu ca pe nişte lucruri (ca de exemplu cum sunt tratate substanţele chimice prin microscop). Această idee a fost susţinută, de pildă, în sociologie, de către Emile Durkheim. Antropologul are un statut diferit. El cercetează oamenii, grupurile de oameni, comunităţile cu care şi în care trebuie să trăiască şi cu care trebuie să interacţioneze. Dacă antropologul se manifestă ca un om rece, detaşat, indiferent, el nu va ajunge nicicând să descopere universul simbolic şi semnificaţional al culturii grupului sau comunităţii pe care o studiază. Relaţiile lui sociale generează, în mod fatal, angajamente emoţionale şi

ridică dileme cu caracter etic, judecăţi de valoare. Ţinând seama de toate acestea, antropologul trebuie să înveţe să se integreze într-o nouă lume, poate foarte mult diferită de a lui şi să înveţe noi reguli de comportare şi supravieţuire. Câteva probleme merită să fie semnalate în legătură cu această etapă a cercetării.

Întâi de toate, se pune problema stabilirii legitimităţii antropologului ca un cercetător în ochii subiecţilor studiilor lui. Această problemă este numită câştigarea vizei de intrare (Gaining Entrey). Ea are mai multe elemente: 1 Efectuarea şi depăşirea unor formalităţi. Anumite instituţii şi unele ţări pretind obţinerea permisiunii de cercetare (într-o ţară diferită, într-o zonă diferită, într-o instituţie oarecare etc.).

2 Angajamentul că antropologul va depune copiile notelor şi lucrărilor sale editate la arhivele sau bibliotecile unde domeniul cercetat este arondat; 3 Câştigarea suportului din partea subiecţilor cercetaţi. Antropologul trebuie să convingă oamenii că el nu reprezintă un pericol pentru bunăstarea lor, ci să fie cât mai cinstit posibil cu privire la obiectivele cercetării lui; 4 Antropologul trebuie să depăşească statutul de out-sfder şi să fie apropiat de grupul sau comunitatea studiată (fără însă a ajunge un nativ în puterea cuvântului); 5 Antropologul este obligat să trăiască în condiţii umane foarte diferite de cele cu care este obişnuit (de alimentaţie, locuinţă, igienă, transport, etc.); 6 Antropologul trebuie să facă faţă unor tensiuni nervoase: teama sau eşecul acceptării de către oameni ca cercetător legitim sunt comune. De asemenea, el trebuie să se acomodeze unei culturi diferite, să suporte un veritabil şoc cultural.

În al doilea rând, trebuie luată în considerare problema controlului asupra calităţii informaţiilor strânse.

Câteva aspecte atrag atenţia în această privinţă: 1 Reactivitatea, adică efectele pe care le are antropologul asupra subiecţilor, ca o consecinţă a observării intervievării şi a folosirii altor metode şi tehnici de cercetare. Antropologul trebuie să judece corect dacă prezenţa lui a schimbat „terenul" şi în ce fel anume; 2 Sentimentele cercetătorului. Se referă la tratamentul diferit de către antropolog al subiecţilor, în funcţie de simpatiile şi antipatiile lui. Sentimentele de simpatie favorizează creşterea interacţiunii cu anumiţi subiecţi; ceea ce poate constitui un motiv de distorsiune a realităţii studiate; 3 Coroborarea mai multor observaţii diferite pentru a vedea dacă informaţiile obţinute se validează şi se sprijină unele pe altele.

În al treilea rând, munca de cercetare a antropologului cultural ridică anumite probleme legate de responsabilitatea lui socială. Iată câteva dintre ele: 1 Antropologul speră că de datele cercetării lui va beneficia umanitatea, vor beneficia oamenii. El se simte obligat să ajute oamenii în mijlocul cărora a trăit şi a studiat; 2 Sunt posibile efecte diferite ale cercetărilor întreprinse de antropolog (benefice: cunoaşterea unor zone în scopul emancipării lor sociale şi culturale, dar şi malefice: dezvăluirea unor informaţii ce pot avea consecinţe negative asupra celor studiaţi – evaziune fiscală, contrabandă, etc.).

3 Nevoia ca antropologul să dovedească în lucrările pe care le publică o discreţie corespunzătoare, astfel încât să nu trezească reacţii adverse; 4 Antropologul trebuie să fie atent şi la cunoaşterea de către subiecţi a surselor, fondurilor primite de el pentru cercetare. Altfel, el poate crea suspiciuni nedorite şi compromite cercetarea; 5 Antropologul trebuie să evite a lua partea unor forţe sociale

şi politice aflate în divergenţă şi chiar conflict cu alte forţe similare. El nu trebuie să schimbe prin prezenţa lui realitatea şi, eventual, să o tensioneze. Katherine Verdery în lucrarea ei Naţional Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics în Ceauşescu's România afirmă că a procedat altfel: Cât timp s-a aflat pe teren în România, declinându-şi calitatea de cercetător şi asumându-şi un alt rol. Ea a luat deschis partea unor opozanţi ai regimului existent. Prin aceasta ea a putut influenţa cursul evenimentelor din România. După decembrie 1989 la puţin timp, ea a acordat un interviu unei reviste din Iaşi în care, glisând spre politic şi ridicol spune lucruri greu de crezut că pot fi afirmate de un antropolog.

Note şi bibliografie 1 Robert H. Heiser, Long – Range Datting în Archeo/ogy, în Anthropo/ogy Today. An Enciclopedic Inventary, Alfred L. Kroeber ed, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965.2 Fie/d Methods and Techniques în Lingvistics, în Anthropo/ogy Today. An Enciclopedic Inventary.

3 Culture & Conduct, En Excursion în Anfhropo/ogy, Second Edition, Wadsworth Publishinglompany, Belmond, California, 1990.4 Max Gluckman, Introduction în The Craft of Social Anthropo/ogy, editedbvă. L. Epstein, Tavistock Publications, Greatbritain, 1967.5 Mathilda White Riley, Sociohgical Research l, A Case Approach, Harcourt Brace & World Inc, New York and Burlingame, 1963.6 Paul Bohannan, Socia/Anthropo/ogy, Hoit, Rinehart & Winston, New York, 1963.7 Richard A. Barrett, Culture & Conduct En Excursion în Anfhropo/ogy.

8 Michael C. Howard, Fi/i: Race and Politics în a Pacific Jsland State, Penguine, Melbourne, 1988.9 Richard M. Hessler, Social Research Methods, Hoit, Rinehart & Winston,

New York, 1991.10 Şerban Voinea şi H.H. Stahl, Introducere în sociologie, Ed. P.S. D, Bucureşti, 1947.11 Op. cit.

12 Transyluanian VIH agers, 1988 Naţional/de-o/ogy under Socialism: Identity and Cultural Politics în Ceauşescu's România, 1990 Personal am sprijinit activităţile de cercetare efectuate de Erika McClure şi dr. Katherine Verdary, în România. La sugestia mea şi-au ales localităţile pe care le-au studiat, iar în cazul ultimei şi gazda, care i-a fost de mare folos.

13 Polirom, Iaşi, 1998.14 Anthropo/ogy. The Exploration of Human Diuersity, McGraw – Hill Inc, New York et al, 1991

PARTEA a 3-a

ÎNCEPUTURILE ANTROPOLOGIEI CULTURALE

Antropologia culturală, la fel ca alte discipline ştiinţifice, a urmat un curs îndelungat şi meandric, de devenire, evoluţie şi dezvoltare. Devenirea relevă schimbări importante în sfera ideilor, în capacitatea de cunoaştere şi explorare a domeniului ce constituie obiectul ei de studiu, în legăturile cu diferite discipline ştiinţifice şi discipline ale spiritualităţii umane, în cadrul metodelor şi tehnicilor de cercetare, în naşterea şi exercitarea profesiei de antropolog, în răspândirea şi particularizarea în diferite zone ale lumii, în funcţiile ei aplicative, în această parte a lucrării şi în cea care urmez, ne vom opri asupra unor momente semnificative ale istoriei antropologiei culturale, pe care le vom marca, acolo unde pare mai nimerit, cu scurte fişe biografice şi profesionale ale umor figuri reprezentative ale antropologiei culturale.

CAPITOLUL I PRIMII PAŞI AI ANTROPOLOGIEI CULTURALE

Rădăcinile antropologiei culturale pot fi descoperite în

Grecia antică. Herodot (484 – 425 î.Hr.) este considerat părintele istoriei, dar tot atât de bine poate fi privit şi ca părinte al antropologiei culturale. El a călătorit mult şi a notat observaţii despre stilurile de viaţă şi mentalităţile a cincizeci de popoare diferite. Lui i se atribuie ideea că toţi oamenii sunt etnocentrici, adică ei consideră că propriul lor stil de viaţă este superior tuturor celorlalte. Totodată, ei judecă celelalte stiluri de viaţă în mare măsură negativ, în termenii normelor şi valorilor stilului lor propriu. Aristotel s-a preocupat de pregătirea intelectuală a lui Alexandru Macedon. El a primit din campaniile elevului lui, desfăşurate pe o arie extinsă a globului, ce ajungea până spre India, relatări despre modurile de viaţă, sistemele politice şi juridice, instituţiile şi cultura popoarelor cucerite, sau cu care trupele acestuia au venit în contact. Pe baza acestor informaţii, Aristotel i-a propus lui Alexandru Macedon un plan de constituire a unui Stat al lumii, în acest plan era trecută asimilarea culturală ca mijloc de anihilare a elitelor popoarelor cucerite, astfel încât să se poată evita conflictele sociale şi menţinerea ordinii noii lumi1

După căderea Romei (sec. V d.Hr.) interesul fată de cunoaşterea culturii clasice a fost abandonat aproape pentru o mie de ani. Gânditorii din Evul Mediu au acordat o atenţie redusă problemelor legate de om şi umanitate. Ei s-au ocupat aproape exclusiv de „ordinea divină", de „principiul divin", vrând să ştie cât mai multe despre Dumnezeu şi despre Universul pe care Dumnezeu l-a creat. Revenirea la studiul omului, din alte perspective decât cea religioasă, a avut loc de abia în perioada Renaşterii (începând cu sec, al XV-lea). Cu acest prilej, cultura clasică a fost repusă în drepturile ei, iar gânditorii au început să studieze mediul înconjurător natural, societăţile umane, fiinţa umană, fără să

recurgă la factori explicativi din afara acestora sau deasupra acestora.

În aceeaştă direcţie se înscrie Iluminismul, căruia Marvin Harris, în lucrarea lui dedicată istoriei teoriilor despre cultură, i-a consacrat un capitol întreg2 într-adevăr, proto-antropologii iluminismului au crezut că fenomenele sociale şi culturale constituie un domeniu legitim pentru studiul ştiinţific. Ei au elaborat o primă şi foarte aproximativă schiţă asupra cauzaţiei sociale şi culturale bazată pe premise naturaliste. Dintre gânditorii specifici acestei perioade, semnalăm, mai întâi, pe filosoful englez John Locke (1632 – 1704). El a spus că mintea umană, la naştere, este un „empty cabinet", adică un „scrin gol". Cunoştinţele sau ideile cu care mintea omului urmează să fie umplută sunt toate obţinute în timpul procesului pe care antropologia culturală contemporană şi numeşte astăzi inculturaţie? Deşi el consideră că există capacifâţi umane opuse celor ale animalului, acestea nu-L fac să susţină că există idei înnăscute. Filosoful francez Montesquieu4 a anticipat etapizarea trisecţională a istoriei culturale, pe care a realizat-o apoi în sec, al XVIII-lea Lewis Henri Morgană Iată ce a susţinut Montesquieu: există o diferenţă între naţiunile sălbatice şi barbare – primele sunt clanuri dispersate ce nu pot fi unite într-un singur corp, ultimele sunt în mod obişnuit naţiuni mici, capabile de a fi unite.

CAPITOLUL II DETERMINISMUL RASIAL

Secolul al XIX-lea a continuat spiritul scientist. Marii gânditori ai acestui secol s-au înscris în tendinţa unei abordări ştiinţifice, de tip naturalist, a istoriei şi a diferenţelor sociale şi culturale dintre naţiuni şi popoare. Trebuie menţionate aici numele lui Saint-Simon6 şi Auguste Comte7 care s-au pronunţat pentru crearea unei noi ştiinţe a

omului, care să se refere cu obiectivitate la toate domeniile de activitate ale omului. Ulterior, Comte a numit-o „fizică socială" şi s-a oprit, în final, la termenul de sociologie. Nu pot fi trecuţi cu vederea: Georg W.F. Hegel (care a spus că istoria lumii nu este alta decât progresul conştiinţei libertăţii), John Stuart Mill8 (a clasificat cultura în şase tipuri: 1 de vânătoare; 2 pastorală; 3 asiatică; 4 greco-romană; 5 feudală; 6 capitalistă); Henry Thomas Buckle9 (a căutat factorii determinanţi ai culturii în zona ecologiei: sol, climat, dietă).

În acelaşi secol, antropologia culturală s-a manifestat îndeosebi şi susţinut că antropologie subordonată antropologiei fizice sau antropologiei biologice. Pe această cale, oricât ar părea de paradoxal, s-a născut determinismul social. John Locke a declarat că toţi oamenii au fost creaţi egali. El este şi autorul conceptului egalitarist pe care l-am menţionat deja („scrinul gol"), Dar, ca o reacţie faţă de Revoluţia franceză din 1789 opiniile unor intelectuali de seamă s-au modificat radical. Pe la mijlocul sec. al XIX-lea (după cum spune Marvin Harris) niciun „adevăr" nu a devenit mai evident, decât acela că oamenii au fost creaţi inegali. Acest adevăr" a avut o mare influenţă asupra cursului ştiinţelor sociale, inclusiv al antropologiei culturale.

Pe acest fond, cu premise încă din sec, al XVIII-lea, s-a născut doctrina rasismului ştiinţific, sau a determinismului rasial. Ea a susţinut că diferenţele şi similarităţile culturale dintre populaţiile umane sunt variabile dependente ale factorilor ereditari. Explicaţiile rasiste au făcut din ereditate o cauză ce stă la baza comportamentelor şi creaţiilor culturale ale grupurilor de oameni. Determinismul rasial se substituie tentant unei explicaţii ştiinţifice, deoarece componenţii ereditari, nefiind accesibili unei observaţii

directe, pot fi invocaţi în orice calitate sau în orice cantitate.

Determinismul rasial are două subramuri. Una este legată de doctrina monogenezei, iar cealaltă de doctrina poligenezei. După spusele Bibliei, toată umanitatea are drept strămoşi comuni pe Adam şi Eva. Aceasta a fost doctrina monogenezei, pe care, apoi, s-a elaborat o viziune rasială. Cei care au făcut-o au fost Johann Blumenbach10 şi George Luis Leclerc, conte de Buffon" în Franţa. Aceştia au crezut că Adam şi Eva au fost albi, după imaginea lui Dumnezeu. Dar, în acelaşi timp, ei au considerat apariţia altor tipuri de oameni ca o formă de degenerare, datorată unor schimbări în mediul înconjurător. Spre deosebire de susţinătorii din sec, al XIX-lea ai determinismului rasial, Blumenbach şi Buffon au crezut că mersul degenrativ al raselor este reversibil şi că un control adecvat asupra mediului înconjurător a tuturor tipurilor de oameni, ar putea readuce situaţia la starea ei originară. Johann Blumenbach, în lucrarea De genesis humani varietate nativă (1775) a susţinut că un ansamblu de factori, cum ar fi climatul, dieta, modul de viaţă, hibridizarea şi bolile, reprezintă cauzele de degenerare din stocul primitiv caucazoid (respectiv al albilor).

Reprezentanţii doctrinei poligenezei au respins autenticitatea relatării din Geneză şi au atribuit diferenţele rasiale unor acte de creaţie specială. De exemplu, Isaac de La Peyrere12 în lucrarea Praeadamitaie, a considerat că Adam a fost strămoşul doar al evreilor, în timp ce alte popoare antice, ca de pildă caldeenii, egiptenii, chinezii şi mexicanii s-au ivit din strămoşi preadamiţi. La rândul lui, Voltaire13 nu a apreciat ideea că evreii au fost strămoşii tuturor speciilor umane.

Pe fondul celor două doctrine (a monogenezei şi a

poligenezei) s-a născut problema „inferiorităţii" unor râse în raport cu altele şi, ca o consecinţă, problema explicaţiei sclaviei. Voltaire a susţinut că starea precară a negrilor se datorează inteligenţei lor inferioare. Unii gânditori (Henri Home, Lord Kames) 14 au datat apariţia unor rase separate după construcţia Turnului lui Babei. Ei au susţinut că Dumnezeu a dotat fiecare grup de oameni, cu ocazia amintită, cu disponibilităţi ereditare diferite (cum ar fi curajul sau laşitatea). Edward Long, în lucrarea înihistory of Jamaica (1774), a susţinut ideea că europenii şi negrii aparţin unor specii diferite. După opinia lui, africanii sunt brutali, ignoranţi, leneşi, vicleni, trădători, sângeroşi.

Hoţi, de neîncredere şi superstiţioşi. Corelaţia dintre poligeneză şi prosclavism este evidentă la Charles White15 El a susţinut că negrii ocupă în marele lanţ al fiinţelor, un loc mai apropiat de marile maimuţe (apes), decât de caucazieni. White a afirmat cu insistenţă că negrii au creierul mai mic, organe sexuale mai mari, un miros de maimuţă şi o imunitate, de animal, faţă de durere.

În sec, al XIX-lea determinisul rasial a înregistrat o evoluţie legală, îndeosebi sub forma Şcolii Americane. S-au impus, în cadrul acestei Şcoli, două nume: Luis Agassis şi Samuel George Morton. Luis Agassis (1807 – 1873), a fost un cunoscut naturalist elveţian, care a emigrat în America în anii 1840 unde a devenit profesor la Harvard şi a creat Muzeul de zoologie comparativă. Luis Agassis a fost un poligenist. El a spus că cele relatate în Biblie se referă doar la originea caucazienilor. Negrii şi caucazienii, a spus el, au fost tot atât de diferiţi în rămăşiţele mumificate ale Egiptului antic, precum sunt şi astăzi. Există pe Pământ rase diferite de oameni, populând diferite părţi ale suprafeţei lui, ce au caractere fizice diferite. Acest fapt ne pune în faţa obligaţiei

de a stabili, conform unui punct de vedere ştiinţific, ranguri diferite între aceste rase, rod al valorii relative a caracterului particular al fiecăreia dintre ele. După părerea lui, egalitatea socială este impracticabilă în cazul negrilor, deoarece aceştia sunt indolenţi, le plac jocurile, dar nu muncesc bine, sunt senzuali, imitativi etc.

Samuel George Morton, un distins medic, cu studii la Edinburgh, a fost un poligenist, ce s-a remarcat prin colecţia lui de cranii, de peste o mie de exemplare. El a plecat de la o ipoteză pe care a vrut să o testeze: ierarhia raselor trebuie stabilită obiectiv, prin caracteristicile fizice ale creierului lor, în mod particular prin mărimea lui într-adevăr, Samuel George Morton a ierarhizat rasele în funcţie de mărimea medie a creierelor lor. El a umplut cavitatea craniană cu seminţe de muştar alb, apoi a turnat seminţele înapoi într-un cilindru gradat şi a citit volumul craniului în inci cubici, în urma cercetărilor lui el a scris două cărţi: Crania americană (1839) şi Crania aegyptiaca (1844) şi un rezumat referitor la întreaga lui colecţie de cranii (1849). Iată două tabele ce prezintă sintetic rezultatele cercetărilor lui Samuel George Morton:

Tabelul nr. 1
Capacitatea internă (in3)
Rasa
Numărul
Media
Cele mai
Cele mai

Mari
Mici

Caucaziană
Mongolă
Malay
Americană
Etiopiana1
Asimilaţi cu negrii.
Tabelul nr. 2
Tipul de oameni
Capacitatea medie (in3)
Numărul
Caucazienii

Pelasgicii1
Semiţii2
Egiptenii
Negroizii3
Negrii4.1 Grecii antici.
2 Evreii.
3 Hibrizi de negri şi caucazieni, cu predominanţa culorii negre.
4 Negri puri.

După cum rezultă din aceste tabele, el a inclus în topul lor pe albi, în mijloc pe indieni (sub denumirea de americani) şi pe negri la urmă. Totodată, între albi, el i-a situat în vârf pe anglo-saxoni, pe evrei în mijloc şi pe indieni (sub denumirea de melanezienii) la urmă.

Stephen Jay Gould a reanalizat, în 1977 datele prezentate de Samuel George Morton, în lucrarea lui intitulată The Mâsmeosure of Mân" şi a formulat critici consistente. Astfel, în legătură cu capacitatea craniană a indivizilor (o medie de 82 in3), el a arătat că în totalul

craniilor luate în calcul de Samuel George Morton, o pondere însemnată au deţinut-o craniile provenite de la un grup de indieni cu un craniu mai redus (peruvienii Inka), în timp ce un grup de indieni cu cranii mai mări a fost subreprezentat (Iroquois). De asemenea, Stephen Jay Gould a subliniat faptul că mărimea creierului este legată de mărimea corpurilor ce-l poartă: oamenii mari tind să aibă creierul mai mare decât oamenii mici de statură. Acest fapt nu înseamnă că oamenii mari sunt mai deştepţi, tot aşa precum nu putem spune că elefanţii trebuie judecaţi a fi mai deştepţi decât oamenii, deoarece au creierul mai mare. Samuel George Morton nu a ţinut seama de corelaţia dintre mărimea corpurilor şi mărimea creierilor. Această deficienţă este semnificativă şi în cazul diferenţelor de sex, de asemenea ignorată de antropologul american.

În istoria determinismului rasial o importanţă deosebită a avut-o Charles Darwin. Publicarea lucrării lui Originea speciilor (1859), a pus capăt, în principiu, disputei dintre monogenişti şi poligenişti. Din punctul de vedere al lui Charles Darwin amândouă aceste teorii au fost eronate: dacă omenirea are un strămoş comun, arasta nu a fost Adam, ci un fel de maimuţă. Totodată, din această istorie rezultă probabilitatea că rasele contemporane să fie specii diferite, rezultate din lupta pentru supravieţuire, dusă de strămoşii noştri din lumea animalelor.

Determinismul rasial s-a manifestat şi în alte ţări, nu doar în America. Amintim numele lui Robert Knox (un chirurg din Edinburgh) 17 ce a susţinut că rasă este totul: Literatură, ştiinţa, într-un cuvânt, totul depinde de ea. În anii T60 ai sec, al XIX-lea, în

Marea Britanie, antropologia şi determinismul rasial au devenit sinonime, în antropologie, singura problemă

discutată, a fost aceea dacă rasele „inferioare”, pot aspira în mod legitim la îmbunătăţirea situaţiei lor. În Germania, Gustav Klemm a scris, în 1843 o istorie a culturii omenirii în zece volume, în cadrul căreia linia directoare a fost diviziunea umanităţii în rase „active” şi „pasive” 18 în Franţa, contele J.A. de Gobineau 19 a susţinut că fiecare grup rasial are propriile lui capacităţi şi propriul lui destin. După părerea lui, este tocmai ceea ce ne învaţă întreg cursul istoriei. Fiecare rasă, consideră el, are propriul ei fel de a gândi.

CAPITOLUL III EVOLUŢIOmsMUL CLASIC

Scrierile lui Herbert Spencer, referitoare la evoluţia socială, au exercitat o influenţă deosebită asupra antropologiei culturale de la mijlocul şi sfârşitul sec. al XIX-lea. El a fost acela care a introdus termenul de evoluţie în lumea ştiinţifică, în lucrarea sa Primele principii (First Principles), publicată în 1862 el a definit evoluţia astfel: o schimbare de la o omogenitate nedefinită şi incoerentă, spre o heterogenitate definită şi coerentă, prin intermediul unor diferenţieri şi integrări continue. Altfel spus, Herbert Spencer a considerat că evoluţia este un progres al formelor de viaţă şi al formelor sociale şi culturale, de la simplu la complex.

Cei mai de seamă reprezentanţi ai evoluţionismului în antropologia culturală au fost: Lewis Henry Morgan şi Edward Burnett Taylor, la care ne-am referit deja de câteva ori până acum. E nevoie însă, pentru a-l cunoaşte, de o prezentare, chiar succintă, a portretelor lor ştiinţifice şi profesionale. Este tocmai ceea ce facem în cele ce urmează.

A. Lewis Henry Morgan sau evoluţia globală a omenirii

Leiois Henry Morgan (1818 – 1881) în lucrarea lui Ancientsociety, a privit istoria omenirii ca fiind constituită

din trei mari stadii: sălbăticie, barbarie şi civilizaţie, dintre care primele două sunt divizate în subperioade. Aceste stadii au la bază anumite inovaţii tehnologice. După părerea lui, invenţiile şi descoperirile înşiră, în mod necesar, relaţiile sociale de-a lungul liniilor de progres uman şi stabilesc stadiile lui succesive. S-ar părea că poziţia lui Lewis Henry Morgan este funciarmente materialistă, putând fi pusă, după modul în care priveşte evoluţia omenirii, pe acelaşi plan cu teoria lui Karl Marx. Trebuie însă spus că determinismul lui Lewis Henry Morgan este, în ultimă instanţă, de natură deistă. Suprema inteligentă (Dumnezeu) a pus în mişcare lumea. Sarcina omului de ştiinţă este aceea de a descoperi legile acestei mişcări. Cu această idee se încheie lucrarea sa Ancient Societv. Iată schema evoluţiei omenirii elaborată de Lewis Henry Morgan:

I. Starea de jos a sălbăticiei – marcată prin simpla culegere a alimentelor.

II. Starea de mijloc a sălbăticiei – marcată prin pescuit şi inventarea focului.

III. Starea de sus a sălbăticiei – marcată prin inventarea arcului şi săgeţii.

IV. Starea jos a barbariei – marcată prin inventarea olăritului.

V. Starea de mijloc a barbariei – marcată prin cultivarea plantelor, domesticirea animalelor, irigaţii şi arhitectura cărămizii şi pietrei.

VI. Starea de sus a barbariei – marcată prin inventarea turnătoriilor de fier.

VII. Civilizaţia – marcată prin inventarea alfabetului fonetic.

În ceea ce priveşte domeniul familiei, Lewis Henry Morgan a susţinut existenta a cinci stadii de evoluţie

succesivă: 1 Consangvin – căsătoria între fraţi şi surori; 2 Punaluan – ce introduce restricţie căsătoriei între fraţi şi surori; 3 Sundasmian – o tranziţie de la căsătoria de grup la monogamie, în care soţul sau soţia pot să încheie căsătoria după voinţă, atât de des cât o doresc; 4 Patriarhal – în care suprema autoritate o reprezintă soţul; 5 Monogam – bazat pe monogamie şi egalitatea femeii. După părerea lui Lewis Henry Morgan impulsul de bază al acestei evoluţii a familiei a fost de natură morală. Acest argument a fost dezvoltat şi susţinut în lucrarea sa intitulată Systems of Consanguinitv and Affinity of The Human Family (1871).

O altă problemă, ce a stat în atenţia lui Lewis Henry Morgan, a fost aceea a stabilirii gradului de rudenie. El a clasificat şi a comparat sistemele de rudenie, din mai multe părţi ale lumii, în intenţia de a verifica ipoteza că indienii americani sunt de origine asiatică. Lewis Henry Morgan a recunoscut că fiecare cultură are un set special de termeni pentru desemnarea tipurilor de rudenie. Termenii, plus regulile pentru folosirea lor, constituie sistemul terminologic al rudeniei propriu unei culturi. A fost primul antropolog ce şi-a dat seama că în ciuda existenţei a mii de limbi pe glob şi în ciuda imensului număr de termeni diferiţi referitori la rudenie în aceste limbi există numai câteva tipuri de bază ale sistemelor terminologice de rudenie. Acestea sunt, după părerea lui: 1 Melanezian; 2 Turanian – ganawanian; 3 Aryan – semitic-uralian. În clasificările moderne acestea corespund tipurilor: Hatoaian, Iroquois şi Eskimos.

Tot din perspectivă evoluţionistă, Henry Lewis Morgan a abordat domeniul organizării sociale şi politice. El a privit dezvoltarea instituţiilor sociale şi politice că plecând de la o condiţie originară de anarhie, în relaţiile de rudenie, care,

apoi, a ajuns la stadiul modern, în fapt el a avut în vedere câteva stadii importante de evoluţie: 1 Hoarda, aflată într-o stare de promiscuitate; 2 Dominaţia matisib-ului (familie în care copiii au un singur părinte comun: mama) – urmată de combinarea matisib-llor pentru a forma fratrii; fratriile, combinate în triburi, iar triburile unite în confederaţii. Toate aceste organizaţii, de la 1 şi 2 sunt considerate de Lewis Henry Morgan de tipul relaţiilor personale; 3 Urmează organizările politice adevărate care sunt bazate pe stabilirea drepturilor şi obligaţiilor în termenii identităţii teritoriale şi a relaţiilor de proprietate. Unităţile politice adevărate sunt: oraşul, judeţul şi statul.

B. Edward Bumett Taylor sau evoluţia animismului şi a religiei

Edward Burnett Taylor s-a născut într-o familie înstărită de quackeri20 A ajuns să fie preocupat de „culturile primitive" ca urmare a jocului şansei: o întâlnire întâmplătoare cu un arheolog britanic ce l-a dus cu el, la săpături, în Mexic. Interesul lui în antropologia culturală s-a datorat şi călătoriilor pe care el le-a efectuat, ca tânăr, în Statele Unite, unde a vizitat indienii Pueblo, în Cuba şi Mexic, unde el a fost, în mod deosebit, impresionat de realizările vechilor azteci şi de amestecul contemporan dintre cultura indiană şi cultura spaniolă. Deşi Edward Burnett Taylor nu a terminat o universitate, el a fost prima persoană care a ocupat un post în antropologie culturală la o universitate britanică; a predat la Oxford. Publicaţiile numeroase ale lui Edward Burnett Taylor se înşiră pe domenii vaste, cum ar fi: conexiunile istorice dintre jocuri aparţinând unor culturi îndepărtate, originea unor jocuri din anumite culturi, legăturile structurale dintre reşedinţa postmaritală, descendenţă şi diferite alte obiceiuri, etc. Plecând de la

Darwin, el a profesat o gândire evoluţionistă. A susţinut că rămăşiţele culturilor vechi manifestă o progresie serială, la fel cu cea ilustrată de fosilele speciilor de animale contemporane. Filosofii germani au susţinut că există o evoluţie similară şi în producţia intelectuală a omului, în special în limbă. El a dezvoltat această ternă în Researches into The Early History of Maldng and The Devehpment of Civllisation (1865). În cartea Primitive culture (1871) el a extins acest argument la religie, sugerând că toate religiile au avansat de la o formă iniţială.

În 1870 John Lubbock a publicat cartea sa The Origin of Civilization dedicată prezentării studiilor de evoluţie ale credinţei religioase. El a semnalat următoarele stadii: 1 Ateismul (absenţa oricărei idei definite despre existenţa unei divinităţi); 2 Fetişismul (omul presupune că poate forţa divinitatea să se conformeze dorinţelor lui); 3 Totemismul (în care obiectele naturale, locurile, pietrele animalele sunt obiecte de veneraţie); 4 Şamanismul (în care zeităţi superioare sunt mult mai puternice decât omul şi de o natură diferită. Sălaşul lor este îndepărtat şi accesibil doar şamanilor); 5 Idolatrismul (sau antropomorfismul, în care zeităţile sunt parte a naturii omului şi deosebit de puternice. Ele sunt reprezentate prin imagini sau idoli); 6 Divinitatea, ca autor, nu doar ca parte a naturii. Ea este de acum o forţă supranaturală reală; 7 Asocierea dintre religie şi morală. Printre altele, John Lubbock a susţinut ideea că popoarelor primitive, sălbatice, le lipseşte religia. Oamenii doar gradual îşi însuşesc conceptele spirituale superioare. Lumina religiei se difuzează gradual, precum şi concepţia nobilă cu privire la natura lui Dumnezeu.

Edward Burnett Taylor îşi publică, în 1871 lucrarea sa Primitive culture împotriva lui John Lubbock, aducând, în

acelaşi timp, o însemnată contribuţie la dezvoltarea antropologiei culturale. Tema centrală a acestei lucrări este evoluţia conceptului de animism, considerat a fi definiţia minimă a religiei. După părerea lui animismul există oriunde este o credinţă în suflet, stafii, demoni, draci, zei sau categorii similare de fenomene. Ceea ce e mai important e faptul că rădăcina tuturor acestor concepte, duce, după părerea lui Edward Burnett Taylor, spre credinţa în sufletul uman. Această credinţă, ce într-un fel sau altul, poate fi găsită în orice cultură, rezultă din experienţa subiectivă, universală legată de vise şi viziuni, în visele lor oamenii văd fantome, figuri dublate, ce se detaşează ele însele de corpurile lor şi se mişcă independent de condiţiile materiale. Cineva, spune Edward Burnett Taylor, poate vedea o imagine umană firavă, nesubstanţializată, în natura ei, un fel de vapor sau umbră. Conceptul de animism are o mare importanţă, ce constă în aceea că are puterea de a explica o altă serie de experienţe umane, de o mare semnificaţie pentru om, cum ar fi diferenţa dintre viaţă şi moarte, sănătate şi boală, starea de veghe şi somn, transă şi conştiinţă obişnuită. Analizând animismul, Edward Burnett Taylor consideră că acesta există în diferite forme, a căror tendinţă de evoluţie este spre monoteism. Cea mai generală clasificare este aceea între „animismul inferior" – ce tinde să fie amoral, sufletul continuă să existe şi după moarte într-o condiţie ce nu depinde de faptele din timpul vieţii şi „animismul superior" – legat de doctrina retribuţiei; există recompense şi pedepse pentru suflet după moarte, dependente de performanţele lui din timpul vieţii.

Edward Burnett Taylor a folosit termenul de supravieţuire (survival) pentru a indica prezenţa unor rămăşiţe de comportare într-o formă „fosilizată". Ele sunt

expresia unor stadii de dezvoltare mai ve. Chi. Pot fi descoperite în special în contexte ceremoniale şi prezintă interes pentru reconstituirea unor culturi trecute. Edward Burnett Taylor a introdus ideea germană de cultură în discursul de limbă engleză. Cultura, după părerea lui, include nu numai produsele elitelor civilizate, ci şi toate îndemânările învăţate, obiceiurile, modurile de comunicare şi credinţele ce au dat naştere unui fel particular de viaţă şi reprezintă obiectul adevărat al antropologiei. Cultura progresează de-a lungul unei linii uniforme, ca un rezultat al împrumuturilor sau ai invenţiilor independente ce iau forme similare pe nivele particulare de dezvoltare. El a susţinut că toate popoarele sunt egale în capacitatea lor de civilizare, dar a recunoscut că unele culturi au progresat mai departe decât altele. A făcut distincţie între sălbăticie şi civilizaţie, referindu-se la faptul că culturile înalte au abandonat superstiţiile în favoarea obiceiurilor, ce sunt bazate pe principii considerate a fi ştiinţifice.

A fost o personalitate cu o mare autoritate în antropologie, ştiinţă numită pe la începutul secolului nostru „Mr. Tay/or's Science". La sfârşitul vieţii a primit titlul de nobil şi s-a chemat, de atunci sir Edward Burnett Taylor.

CAPITOLUL IV

NAŞTEREA PROFESIEI DE ANTROPOLOG CULTURAL

La sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea, profesia de antropolog a început să se contureze. Naşterea ei a fost legată de mai multe nevoi reale, în primul rând, este vorba despre un efect secundar al colonialismului. Puterile coloniale aveau nevoie de informaţii ştiinţifice cu privire la popoarele aflate sub stăpânirea lor, în scopul organizării eficiente şi lipsite de conflicte sociale, a administraţiei lor. Aceste informaţii erau cu atât mai necesare, cu cât culturile

popoarelor dominate erau mai diferite de cele din metropolele coloniale şi, prin calitatea lor, nu puteau fi incluse în rândul unor culturi primitive, în această categorie putem include

Marea Britanie cu coloniile ei din Asia (în special India), Spania şi Portugalia cu coloniile lor din America de Sud. În acelaşi timp, nu putem omite forţa anihilatoare a culturilor native, exercitate de puterile coloniale (în Australia, în Pacific, în Africa). Un exemplu îl reprezintă extinderea dominaţiei Statelor Unite spre vestul îndepărtat, ceea ce a pus sub semnul întrebării existenţa unor triburi de indieni şi a culturii acestora. Antropologii erau chemaţi să efectueze cercetări în vederea înregistrării fidele a obiceiurilor şi producţiilor materiale şi spirituale ale culturilor aflate în pericol de dispariţie.

În al doilea rând şi într-o anumită măsură în strânsă legătură cu cele spuse mai înainte, profesia de antropolog a fost, la începuturile ei, firesc corelată cu organizarea şi activitatea muzeistică. La sfârşitul sec. al XIX-lea şi începutul sec. al XX-lea, în muzee s-au strâns bogate colecţii de materiale etnografice, care au început să fie privite cu o atenţie mult mai mare. În naţiunile industriale, statul şi oamenii avuţi au pus la dispoziţia muzeelor sume de bani tot mai importante. Acest fapt a permis ca în muzeele existente de istorie naturală colecţiile etnografice să se bucure de o mai mare atenţie şi, totodată, să constituie obiectul unor studii specifice antropologiei culturale. Legătura antropologiei culturale cu muzeele a fost benefică pentru dezvoltarea ei ca disciplină şi a rămas viabilă şi astăzi. Putem semnala câteva din influenţele pozitive ale acestor instituţii asupra evoluţiei antropologiei culturale ca ştiinţă: 1 întreţinerea şi sporirea interesului faţă de colecţionarea

materialelor ce se pretează a fi expuse şi care prezintă interes din partea publicului; 2 Trecerea de la simpla colecţionare la clasificarea materialelor expuse sau aflate în depozitele muzeelor în conformitate cu criterii variate (oarecum asemănător cum erau clasificate pietrele şi fluturii) şi nu doar în conformitate cu presupuse tendinţe şi legi dinamice ale culturii; 3 Facilitarea înţelegerii culturii nu atât ca un sistem de idei şi activităţi organic interrelate, ci ca o colecţie de entităţi concrete statice.

În al freilea rând, profesia de antropolog cultural a pătruns în viaţa universitară. La aceasta şi-au adus contribuţia atât muzeele, care şi-au îmbogăţit colecţiile lor de materiale etnografice (arme, unelte, ceramică, costume, etc.), cât şi extinderea şi perfecţionarea cercetărilor etnografice, bazate tot mai mult pe metoda muncii pe teren. La începutul lor, cursurile de antropologie culturală au fost ţinute de antropologi autodidacţi, angajaţi în muzee sau implicaţi în cercetări desfăşurate în diferite zone ale lumii. Catedrele de antropologie nu s-au constituit decât relativ târziu, prin anii ’20 – 30 ai secolului XX, în S.U.A. Şi Marea Britanie. În ţările Commonwealth-ului şi ale Americii Latine, ele au luat fiinţă de abia după cel de-al doilea război mondial. În ţările din Centrul şi Estul Europei primii paşi pe linia înfiinţării unor catedre şi facultăţi de antropologie culturală s-au făcut cu timiditate şi, mai ales, în anii ce au urmat după 198921

Note şi bibliografie 1 S.M. Stern, Aristotel on the State, Cassirer, Oxford, 1968.2 Marvin Harris, The rise of Anthropological Th. Eory, Columbia University, 1970.3 Există mai mulţi termeni cu un conţinut asemănător: însuşirea normelor de comportare şi acţiune precum şi a valorilor unui grup, comunităţi sau societăţi. Aceşti termeni

sunt: socializare (folosit de sociologie); aculturaţie (folosit de psihologia socială); inculturaţie (utilizat de antropologia culturală) 4 Charles Louis Montesquieu, 1689-1755.5 Preocupările lui Lewis Henry Morgan nu sunt tratate exhaustiv în această lucrare.

6 Claude Henry de Rouvray Saint-Simon 1760-1825 gânditor francez 7 Auguste Marie François, 1798-1857 filosof francez; –; datorul pozitivismului 8 John Stuart Mill, 1806-1873 filosof şi economist englez 9 Henry Thomas Buckle, 1821-1862 istoric englez 10 Johann F. B! Umenbach: The Anthropahgica! Treatises of Johann Friedrich Blumenbach, Longman. Green, Longman, Roberts and Green, 1865.11 Georges Louis Leclerc, Comte de Buffon, 1702-1788 naturalist francez 12 Isaac de La Peyrere, Men before Adam, London 1655.13 François Marie Aronet Voltaire, 1694-1778 filosof francez 14 Marvin Harris, op. cit., p.87 – 88.15 Charles White, An Account of the Regular Gradation în Mân (1799) 16 Stephen Jay Gould, The Mismeasure of Mân, W.W. Norton & Company, New York and London, 1981.17 Robert Knox, Races o/Men: A Fragment, Lea and Blanchard, Philadelphia, 1850.18 Gustav Klemm, AUgemeine Cultur – Geschichte der Menschheit, Leubner, Leipzio, 1843.19 Joseph Arthur Gobinean, 1816-1882 sociolog şi scriitor francez 20 Membrii unei secte religioase născută în Anglia în sec, al VII-lea. Ea s-a mutat, din cauza persecuţiei, în America de Nord, unde N. Penn a întemeiat, în 1682 colonia din care s-a dezvoltat statul Pen-nsylvania 21 În România, pentru prima oară, în 1993 a fost înfiinţată o secţie de Fihsofie şi Antropologie Culturală în cadrul Facultăţii de Sociologie, Jurnalistică şi Filosofie a Universităţii particulare „Avram Iancu" din Cluj-Napoca. Cu doi ani mai târziu, la Universitatea „Babeş-Bolyai", s-a organizat un masterat în antropologie

culturală axat pe (şi, într-un fel, redus la) problemele relaţiilor interetnice (şi mai ales pe cele ale etniei maghiare din România) i t t l * 32 în „Current Anthropology", nr. 3.1966 Chicago 33 începând din 1959.34 A. Fochi, Biografia generală a etnografiei şi folclorului românesc, voii, 1800-1891 Editura pentru literatură, Bucureşti, 1968.35 Paul Simionescu, Etno-lstorie – convergenţă interdisciplinară, Editura Academiei, Bucureşti, 1983.36 G. Vâlsan, Menirea etnografiei în România, în „Cultura" Cluj, 1924.37 Gheorghe Pavelescu, Etnografia românească în Ardeal în ultimii 20 de ani, în „Gând românesc", no. 10-12 Cluj, 1939.38 Romulus Vuia, Etnografie, etnologie, folclor – definiţie şi domeniu, în volumul Lucrările Institutului de geografie al Universităţii din Cluj, vol. IV, 1930.39 Ion Vlădutiu, Etnografia românească. Istorie, cultură materială, obiceiuri, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.40 Romulus Vulcănescu, Etnologia. Istoria ştiinţelor în România, Editura Academiei, Bucureşti, 1975.41 Ovidiu Papadima, O viziune românească a lumii, Editura Salculum Î. O, Bucureşti, 1995

PARTEA a 5-a CULTURA. CONCEPT ŞI PROBLEMATICĂ

Antropologia este, după cum s-a spus, studiul omului. Ca antropologie fizică sau biologică, ea îl priveşte pe om ca o creatură a naturii, însă, ca antropologie culturală, ea îl consideră pe om ca un creator de cultură sau ca pe o fiinţă care se naşte şi supravieţuieşte în cultură. Cultura reprezintă pentru om modul lui de viaţă caracteristic. Dată fiind această situaţie se impune o judecată fundamentală: conceptul de cultura deţine în antropologia culturală locul central. Nicio altă ştiinţă socială sau disciplină umanistă nu are drept obiect cultura ca atare şi nu o abordează, în extensiunea şi în conţinutul ei, atât de calificat, din punct de vedere ştiinţific şi interpretativ, precum o face antropologia culturală, însă,

pentru a cunoaşte implicaţiile majore ale acestei judecăţi sunt necesare o serie întreagă de precizări. Unele dintre ele vizează definiţia conceptului de cultură, iar altele problemele culturii, înţeleasă ca o realitate specifică.

CAPITOLUL I PRECONDIŢIILE DEFINIRII CULTURII a. Comportarea animală şi comportarea umană

Primul lucru ce trebuie spus în legătură cu definirea coneetttului de cultură se referă la deosebirea ce există între comportarea anhric Jă şi comportearea umană. Ea constă în esenţă în aceea că în timp ce animalul este, în principal, o creatură ce se comportă sub imperiul biologicului, a instinctului, omul este, în principal, o creatură cu un comportament supus condiţionării culturii1

Deosebirea semnalată poate fi înţeleasă, cu uşurinţă, dacă vom compara comportarea termitelor cu comportarea oamenilor. O „societate" a termitelor este diferenţiată pe grupuri sau „caste" bazate pe ocupaţie. Lucrătorii construiesc şi menţin locuinţele întregii „societăţi" a termitelor. Totodată, ei se îngrijesc de progenituri, hrănesc şi curăţă pe toţi ceilalţi membri ai „societăţii". Soldaţii asigură apărarea „societăţii" împotriva inamicilor ei. În cazul unor specii de termite diferenţierea continuă şi în rândul celor două „caste". Astfel, funcţiile de reproducere în cadrul „societăţii" termitelor sunt asigurate doar de doi membri, regele şi regina. Deşi lucrătorii şi soldaţii termitelor sunt de amândouă sexele ei sunt incapabili de a produce urmaşi cu excepţia unei situaţii speciale. Regele şi regina rămân întotdeauna în celula regală, unde regina, fertilizată de rege, depune ouăle, într-un ritm de câteva mii pe zi, în timpul vieţii ei de zece ani sau chiar mai mult decât atât. Baza comportării termitelor o reprezintă modelele biologice înnăscute ale comportării complexe, ce le permite acestora

(ca membri ai unei specii) să se adapteze la cerinţele mediului înconjurător. Comportarea fiecărei „caste", în „societatea" termitelor, este ghidată de instinct. De exemplu, un soldat al termitelor acţionează ca un soldat din momentul în care iese din găoace, în mod similar, un lucrător al termitelor îşi începe instinctiv, din primul moment al existenţei, comportarea lui de a strânge hrană, de a asigura locuinţa şi de a avea grijă de urmaşi. Puţine modificări ale modelelor înnăscute de comportament se petrec într-o „societate" a termitelor. Succesul termitelor şi a altor insecte sociale, în formarea şi menţinerea unor largi comunităţi, se datorează comportării complexe, instinctive.

În societăţile umane individul nu este născut echipat fizic sau cu o preferinţă instinctivă pentru o ocupaţie particulară. În aceste societăţi individul este, în general, liber să-şi aleagă ocupaţia şi o face, la un moment dat, în cursul vieţii lui (spre începutul vieţii adulte). Doar în acest moment un individ primeşte calificarea necesitată de desfăşurarea activităţii lui. Mai mult decât atât, un individ îşi poate schimba ocupaţia de mai multe ori în cursul vieţii. Pentru a face faţă mediului înconjurător atât grupurile umane cât şi grupurile insectelor sociale obţin o mare eficacitate din viaţa în comun şi din diviziunea muncii între membrii acestora. Dar, în ceea ce priveşte sursa comportării lor sociale, există o mare deosebire între aceste două tipuri de societăţi. Deşi oamenii de ştiinţă de astăzi susţin păreri diferite cu privire la măsura în care acţiunile oamenilor sunt ghidate de comportamente înnăscute ei sunt într-un acord de principiu: în comparaţie cu speciile de animale omul este în principal liber în raport cu modelele de comportament înnăscute sau instinctive. Există unele acţiuni automate (numite reflexe) şi în cazul omului, mai ales în perioada infantilă când încă nu a

început socializarea şi inculturaţia. De asemenea, omul are anumite necesităţi trupeşti (forţe sau energii) ce trebuie satisfăcute pentru ca el să supravieţuiască (foamea, setea, viaţa sexuală), dar trebuie remarcat faptul că toate aceste nevoi sunt modificate de grupurile de oameni în cursul existenţei lor. Toţi oamenii simt nevoia de a se hrăni, dar maniera în care foamea este satisfăcută variază, semnificativ, de la o societate la alta. Alimentele prescrise şi consumate de membrii unei societăţi pot fi interzise de men mbrii altei societăţi. Raţiuni politice şi/sau religioase îi pot forţa pe unii oameni, sau chiar pe unele grupuri de oameni, să ţină regimuri foarte stricte de alimentaţie sau chiar să se abţină de a mânca. Putem spune că omul, spre deosebire de insecte sau chiar de primate, este relativ liber în raport cu modelele de comportament ce sunt determinate biologic sau sunt instinctive, în mod esenţial, comportarea de care depinde supravieţuirea omului este învăţată după naştere de la membrii societăţii din care face parte, în timp ce succesul unei „societăţi" de insecte de a se menţine se bazează pe instinct, în timp ce succesul unui grup de primate se datorează într-o mică măsură învăţării, succesul omului nu doar în menţinerea societăţii dar şi în dezvoltarea ei, se bazează pe capacitatea lui de a învăţa. Omul este în mod fundamental rodul culturii pe care el o învaţă. Destinul lui se află sub specia culturii.

B. Cultură şi societate

A doua precondiţie ce trebuie remarcată în legătură cu definiţia culturii este disocierea conceptu/uf de cultură de conceptul de societate. Termenii de cultură şi societate nu de puţine ori, în vorbirea curentă şi chiar în lucrările unor reprezentanţi ai disciplinelor sociale şi ai ştiinţelor umane, sunt folosiţi interşanjabil (ca însemnând unul şi acelaşi

lucru). Astfel sociologii, deseori, consideră că societatea include cultura, iar antropologii culturali, destul de frecvent, privesc societatea că pe o parte a culturii. Din perspectiva unei abordări exigente, cei doi termeni pot fi delimitaţi unul de celălalt. Societatea constă din oameni care interacţionează într-o structură socială constituită din statusuri, roluri, grupuri, instituţii şi organizaţii, însă în societăţile umane structura socială este de neînţeles în absenţa culturii. Cultura este modul de viaţă ce dă naştere şi susţine structura socială. Acest mod este caracteristic membrilor unui grup sau unei societăţi şi ei îl trăiesc în relaţie şi sub influenţa unor produse materiale şi nonmateriale create de oameni. Societatea poate fi comparată cu modul în care se dispune pilitura de fier pe un magnet. Cultura seamănă, în schimb, cu câmpul magnetului care face posibilă strângerea împreună a piliturii de fier. După cum rezultă din toate cele spuse, societatea şi cultura, deşi pot fi disociate teoretic, ele se află în mod practic strâns interrelate. O societate nu poate exista fără cultură, tot astfel cum o cultură nu poate exista fără o societate.

C. Sensul tehnic şi sensul curent al termenului de cultură

A treia condiţie ce se cuvine a fi lămurită în legătură cu definiţia culturii este disocierea sensului tehnic al culturii de sensul ei curent, Conceptul de cultură utilizat de antropologia culturală este un concept tehnic. Adică, este un concept neutru al discursului şi analizei ştiinţifice. El a fost determinat în cursuă istoriei acestei discipline în contextul teoriilor ei elaborate în urma cercetărilor întreprinse de reprezentanţii ei şi reflectă un consens al lumii academice. Relevând existenţa unui sens tehnic al conceptului de cultură atragem atenţia asupra faptului că el nu este identic

cu accepţiile polisemantice, deseori limitative şi imprecise, ale termenului de cultură, folosite în limbajul curent. Sensul curent al conceptului de cultură se referă, îndeosebi, la bună educaţie, la maniere de comportament, la morală, deci are un caracter selectiv (nu are în vedere toată cultura) şi este, foi mare măsură, valoric (implică o judecată de valoare).

Modul în care este înţeleasă cultura în mod curent poate fi dezvăluit cu ajutorul unei investigaţii transversale (survey). Asemenea investigaţii au fost efectuate, de pildă, de către câţiva cercetători polonezi. Subiecţii (dintr-un eşantion reprezentativ) au fost întrebaţi ce înţeleg ei prin cultură şi li s-a oferit posibilitatea de a da mai multe răspunsuri. Iată rezultatele obţinute:

Definiţii
Primul
Toate

Răspuns %
Răspunsurile %

N = 534
N = 1048.1 Bună educaţie, maniere.

Morală 2 Ştiinţă, învăţământ

Instituţii de învăţământ 3 Artă, instituţii de artă.

Mijloace de comunicare 4 Distracţii, divertismente 5 Cultura existenţei 6 Ahele

D. Cultură materială şi cultură nonmateriaia sau spirituală

A patra precondiţie de care trebuie să ţinem seama în legătură cu definita culturii este aceea a împărţirii dihotomice a culturii, în cultură materială şi cultură nonmaterială sau spirituală. Părerile antropologilor culturali în legătură cu problemă ce domenii ale culturii intră în preocupările disciplinei pe care o profesează, sunt împărţite. Unii dintre ei consideră că antropologia culturală are drept obiect ambele domenii semnalate ale culturii, deci atât cultura materială cât şi cultura nonmaterială sau spirituală, poziţie la care subscriem şi noi. Alţi antropologi limitează sfera de preocupări a antropologiei culturale doar la studiul culturii nonmateriale sau spirituale.

Să vedem însă, cum se definesc cele două domenii ale culturii. Cultura materială este constituită din toate obiectele fizice făcute de om, ceea ce se numeşte în limba engleză artifact, cum ar fi un piaptăn, o cană, o unealtă, o clădire etc. Uneori se consideră că această cultură materială include şi obiecte naturale, ce au o semnificaţie pentru om şi sunt folosite de el, dar nu sunt produse sau modificate de el, cum ar fi un lac sau o pădure. Unii antropologi preferă să excludă toate obiectele materiale din definiţia culturii, deci din obiectul antropologiei culturale. O parte dintre aceşti antropologi includ cunoaşterea tehnică, referitoare la confecţionarea de către om a produselor materiale, în conceptul de cultură, dar nu şi produsele respective. Cultura nonmaterială sau spirituală este constituită din toate produsele intangibile create de om, cum ar fi îndemânările tehnice, obiceiurile, normele, credinţele, valorile, atitudinile, limbile etc. Şi care sunt transmise de la o generaţie la alta.

E. Cultură populară şi cultură cultă

A cincea precondiţie în legătură cu definiţia culturii este clarificarea împărţirii culturii în cultură populară şi cultură cultă. Trebuie spus, de la bun început, în legătură cu acest aspect că antropologia culturală nu face discriminări, de principiu, între cultura populară şi cultura cultă, în sensul de a se preocupa doar de una dintre ele, să zicem de cultura cultă, aşa cum o fac anumite discipline care au ca obiect studiul literaturii sau studiul religiei instituţionalizate. Antropologia culturală ţine seama de disocierea analitică dintre cultura populară şi cultura cultă din motive ştiinţifice, dar are o atitudine neutră faţă de judecăţile de valoare faţă de aceste două varietăţi ale culturii, în plus, ea nu poate marginaliza, în studiile ei, cultura populară şi pentru considerentul că în lumea de astăzi elemente şi chiar structuri ale acestui gen de cultură au ajuns la dimensiuni şi forme a căror influenţe asupra omului (şi în general asupra omenirii) sunt de-a dreptul copleşitoare.

Pentru a lămuri acest aspect al problemei este necesar să caracterizăm cele două tipuri de cultură. Această sarcină nu este tocmai simplă, deoarece respectivelor forme ale culturii nu li se atribuie întotdeauna acelaşi sens. Să urmărim în continuare câteva puncte de vedere: 1) o variantă de interpretare a acestora pleacă de la identificarea culturii populare cu folclorul. Acesta este definit drept o literatură (în sensul larg al cuvântului) tradiţională, sub formă de viziuni asupra lumii, poveşti, credinţe, legende, cântece, proverbe, mituri etc. Păstrate în cursul timpului, relativ neschimbate şi necritic, de membrii unui grup, comunităţi sau societăţi. Cu raidiul literaturii respective se ocupă o subdiscipâină a antropologiei culturale, numită chiar folclor, având elemente ce o apropie atât de etnografie, cât şi de etnologie. Când se urmăreşte determinarea

produselor culturii populare autentice, deci fără intervenţii dinspre cultura cultă, uneori, se implică o judecată de valoare în favoarea folclorului, în raport cu cultura cultă. De exemplu, se spune că Petre Ispirescu nu a fost un culegător al folclorului autentic, ci a unui folclor urban, din Bucureşti, deci unul oarecum pervertit; 2) o altă variantă de înţelegere a culturii populare o priveşte pe aceasta ca pe o cultură a societăţilor preindustria/e, ca pe/o/le culture proprie unei/o/le society. Folk society a fost descrisă de către Robert Redfield, într-o lucrare având tocmai acest titlu, ca o societate mică, izolată, puternic integrată şi caracterizată prin existenţa unui control social informai, prin predominanţa sacrului asupra secularului, a tradiţionalului asupra inovativului şi prin relaţii proprii grupurilor primare3 în această semnificaţie, cultura populară este diferenţiată atât de cultura societăţilor industriale, cât şi de cultura societăţilor tribale simple, primitive; 3) Este cunoscută, de asemenea, varianta interpretativă ce pune un semn de egalitate între cultura populară şi cultura comercială, de piaţă. Privită astfel, cultura populară este diferită de cultura non-profit creată de oameni neplătiţi, de artişti, care nu se gândesca să-şi câştige cele necesare traiului prin creaţiile lor culturale; 4) o altă viziune asupra creaţiilor culturale populare le leagă pe acestea, foarte strâns, de cultura de clasă a societăţii şi, mai precis, de clasele de jos. Astfel, Herbert J. Gans4 vorbeşte despre existenţa a cinci tipuri de cultură, legate de stratificarea socială: cultura cultă sau superioară, dominată de creatori şi critici. Este cultura scriitorilor şi artiştilor „serioşi" şi a beneficiarilor cu o educaţie superioară, proveniţi din clasa de sus sau clasa de mijloc de sus, angajaţi în principal în ocupaţii academice şi profesionale (cu un statut înalt şi cu

un venit mare); cultura mijlocie de sus este proprie marii majorităţi a reprezentanţilor păturii de sus a clasei de mijloc americane (ce a fost numită printr-un termen aparte: „midcult”). Beneficiarii acestei culturi sunt preocupaţi mai mult de realizarea scopurilor lor în condiţii de competitivitate, decât cu dezvăluirea stării lor de indivizi alienaţi, vis-à-vis de societate în ansamblul ei. Ei aleg din ceea ce a câştigat o mare popularitate printre beneficiarii publicului culturii superioare, dând o atenţie aparte încurajării distribuitorilor comerciali ai artei; cultura mijlocie de jos este cultura dominantă a publicului dominant demografic actual. Beneficiarii ei sunt membrii păturilor de mijloc şi de jos ai clasei de mijloc (contabili, cadre didactice din sepiile publice etc.). Ei nu sunt interesaţi, atât de aspectele estetice ale creaţiilor culturale, cât de cele substantive, ideatice, de conţinut ale acestora. Publicul acestei culturi este preocupat de asemenea probleme cum sunt: toleranţa rasială, exploatarea economică, tratamentul egal în faţa legii, viaţa de familie, evenimentele şi personalităţile istorice; cultura inferioară îi reprezintă pe membrii păturii de jos ai clasei de mijloc (muncitori calificaţi sau semicalificaţi, muncitorii din servicii, funcţionarii semicalificaţi, deseori dintre cei care au început un liceu dar l-au abandonat înainte de a-l termina). Preferinţa acestui public este acţiunea şi melodrama, afirmarea valorilor clasei muncitoare, dezvăluirea conflictelor din mediul rural, lupta cowboy-lor împotriva criminalilor; cultura inferioară cvasi-folclorică are un public format din muncitorii necalificaţi, a căror educaţie se limitează la şcoala primară, cei mai mulţi având o origine modestă şi făcând parte din populaţia de culoare. Preferinţele acestui public sunt temele referitoare la segregarea genurilor cu accente spre

melodramă, acţiunile cu conţinut moral şi pigmentate cu elemente de folclor; 5) în sfârşit, o altă interpretare a culturii populare este aceea care o priveşte ca pe o cultură de masă. În acest conţinut cultura populară este văzută cu suspiciune sau chiar ca un pericol cultural. Critica ei subliniază câteva teme majore: a) Are un caracter negativ, ea este indezirabilă, deoarece spre deosebire de cultura cultă este un produs de masă obţinut de către anirprenori orientaţi spre public şi numai pentru a mulţumi publicul care o plăteşte; b) Are efecte negative asupra culturii culte. Ea se împrumută de la cultura cultă, devalorizând-o astfel şi ademenind mulţi creatori potenţiali de cultură cultă, secătuind astfel rezerva ei de talente; c) Are efecte negative asupra audienţei culturii populare. Consumarea culturii populare, în cel mai bun caz, produce false satisfacţii şi, în cel mai rău caz, este dăunătoare emoţional asupra audienţei; d) Are efecte negative asupra societăţii. Distribuţia culturii populare nu numai că reduce nivelul calităţii culturii, dar şi încurajează totalitarismul, prin crearea unei audienţe pasive şi foarte docile tehnicilor de convingere în masă, folosite de demagogii aserviţi dictatorilor.

F. Cultură şi civilizaţie

A şasea precondiţie se referă la clarific, area relaţiilor dintre conceptul de cultură şi cel de civilizaţie. Deseori cele două concepte sunt privite ca referindu-se la unul şi acelaşi lucru, O parte. Dintre antropologii culturali nu sunt de acord cu o asemenea poziţie şi înclinăm să le dăm dreptate. Conceptul de civilizaţie a fost folosit de gânditorii francezi ai sec, al XVIII-lea, ca fiind opus conceptului de barbarie. Societăţile civilizate erau privite ca fiind diferite de societăţile primitive, barbare, pentru considerentul că erau stabile, moderne şi literate. Disocierea între conceptele în

discuţie a apărut în Germania, luând forma opoziţiei dintre Kultur (cuvânt de origine germană) şi Civilization (cuvânt de origine franceză). Sub influenţa tradiţiei romantice, cultură a fost privită ca fiind depozitarul celor mai deosebite forţe umane, a realizărilor artistice şi a perfecţiunii individuale, în timp ce civilizaţia a fost înţeleasă ca un proces de dezvoltare materială, ce periclitează cultura individuală prin crearea unei societăţi urbane, de masă. Opoziţia semnalată a devenit o parte a criticii societăţii industriale moderne, ce a fost percepută ca o forţă impersonală ce standardizează (sau plafonează) cultură şi conştiinţa umană. Acest criticism romantic al societăţii moderne s-a manifestat într-o formă influentă în creaţiile reprezentanţilor Şcolii de la Frankjurt (T. Adorno, W. Benjamin, E. Fromm, M. Horkheimer şi H. Marcusse). În istorie, termenul de civilizaţie este folosit, în mod obişnuit, pentru a descrie un stadiu particular al dezvoltării societăţii. Acest stadiu este, în general, marcat prin înregistrarea, prin scris, a informaţiilor, construcţia unor oraşe mari, folosirea unor tehnici avansate în agricultură, industrie şi arte, existenţa unor instituţii avansate politice, religioase şi artistice. Uneori, termenul de civilizaţie este folosit pentru a sugera că o anumită cultură este superioară calitativ unei alte culturi. După opinia lui Samuel Huntington conceptul de civilizaţie se referă la un grup de oameni, cu înalte trăsături culturale şi mai ales cu un înalt nivel al identităţii culturale. Astăzi, în lume există, după părerea lui, următoarele civilizaţii: sinică (chineză), japoneză, indiană, islamică, occidentală, ortodoxă, latin-americană şi africană. La nivelul faliilor (sau marginilor unor straturi) ce marchează aceste civilizaţii exista pericolul apariţiei unor ciocniri, chiar a unor războaie. De raportul dintre civilizaţii depinde starea ordinii mondialcă

CAPITOLUL II DEFINIJIA CULTURII

Există o mulţime de definiţii ale culturii. Marea varietate a acestora a fost semnalată încă din anul 1950 de către Al. Kroeber şi C. Kluckhohn care au făcut totodată şi critică lor6 De atunci şi până astăzi numărul lor a crescut şi mai mult, iar conţinutul lor s-a diversificat, scăpând parcă de sub orice control. În aceste condiţii, a încerca să faci ordine în acest domeniu, adică a definiţiei propriu-zise a culturii, este o sarcină foarte grea, dacă nu chiar imposibilă.

În cele ce urmează, vom defini cultura dintr-o perspectivă sintetică şi analitică. Medul în care am rezolvat aceste probleme fundamentale, nu e cu nimic mai prejos decât soluţiile oferite de manualele, tratatele, lucrările sau enciclopediile dedicate până acum antropologiei culturale în ţări cu tradiţii în acest domeniu, în anumite privinţe, poziţia noastră are unele merite faţă de o parte dintre acestea.

Propunem următoarea definiţie a culturii: cultura este modul de viaţă propriu unui grup de oameni, în circumstanţele unui anumit mediu înconjurător, creat de om şi format din produsele materiale şi non-materiale transmise de la o generaţie la alta. Această definiţie are trei părţi relativ autonome pe care le vom menţiona şi dezvolta în cele ce urmează:

Prima parte, este constituită din precizarea fundamentală conform căreia cultura este modul de viaţă a unui grup de oameni. Un mod este o cale, un curs, un proiect de a face ceva. Viaţa, în accepţia definiţiei date, este existenţa şi activitatea oamenilor, împreună, modul de viaţă înseamnă maniera caracteristică de a trăi, de a acţiona. Precizarea că modul de viaţă este propriu unui grup de oameni, atrage atenţia asupra caracterului particular, specific al culturii. Un grup oarecare nu are un mod de viaţă „general”, ci unul care

este doar al lui, ce fi identifică şi fi legitimează ca un grup propriu. El are o cultură a sa, inconfundabilă.

A doua parte, a definiţiei culturii, precizează că modul de viaţă are loc în circumstanţele unui anumit mediu înconjurător. Aceasta înseamnă că modul de viaţă nu se desfăşoară în vid, ci într-un mediu înconjurător, rod al creaţiei umane şi, totodată, specific. Trebuie menţionat în această ordine de idei, că atunci când vorbim de mediul creat de om, nu ne referim – doar ia ceea ce au făcut alţi oameni. Membrii grupului avut în vedere îşi aduc şi ei contribuţia la dezvoltarea acestui mediu non-natural.

Ultima parte a definiţiei culturii, semnalează din ce este constituit mediul înconjurător al modului de viaţă şi cum ajunge el la dispoziţia grupului. Acest mediu este format din produsele materiale şi non-materiale transmise de la o generaţie la alta. Cultura este formată din cultura materială şi non-materială, dar nu se reduce la acestea.

Ele constituie doar mediul în care se desfăşoară modul de viaţă al unui grup, ca cel mai important element al culturii. Mai trebuie spus că transmiterea produselor de ambele feluri presupune două procese importante ale culturii: acumularea în cursul istoriei a produselor materiale şi non-materiale şi învăţarea lor, respectiv transmiterea modului lor de folosinţă de către o generaţie către altă generaţie, proces numit în antropologia culturală, inculturaţie.

Definiţia culturii, aşa cum am dat-o şi am analizat-o în părţile ei componente, este susţinută de dfiniţiile existente în istoria antropologiei culturale. Cu alte cuvinte, ea se verifică prin substanţa teoretică a acestei discipline. Pentru ilustrare ne vom referi doar la câteva cazuri, îndeosebi celebre. Edward B. Tylor, în lucrarea lui Primitive Culture,

spune că cultura este un întreg deosebit de complex, ce include cunoaşterea, credinţa, arta, morala, legea, obiceiul şi alte capacităţi şi obişnuinţe acumulate de om ca un membru al societăţii7 După părerea lui Zdenek Salzmann8 cineva ar putea adăuga la această listă organizarea politică, obiectele materiale fabricate de om, limba, religia şi multe alte caracteristici ce disting o societate umană de alta. Însă, a încerca să defineşti cultura, făcând lista tuturor părţilor ei componente, este o sarcină imposibilă. Din punctul nostru de vedere, definiţia lui Edward B. Tylor este reducţionistă: cultura este redusă doar la partea a treia a definiţiei pe care am dat-o şi anume la specificarea din ce este compus mediul înconjurător în care trăieşte omul. Clyde Kluckhohn9 consideră că termenulantropologic de cultură desemnează acele aspecte ale mediului înconjurător uman, tangibile sau intangibile, ce au fost create de om. Tot el adaugă: o „cultură" se referă la modul distinctiv de viaţă, al unui grup de oameni, la întregul lor proiect de trai. După cum se poate vedea, Clyde Kluckhohn recunoaşte în definiţia pe care o dă culturii primele două părţi ale definiţiei pe care am propus-o noi. Zdenek Salzmann defineşte cultura ca un ansamblu enorm de comportări învăţate, influenţate social, ce a caracterizat omenirea în întregul curs al istoriei ei10 El pune accent pe ultima parte a definiţiei noastre, respectiv cultura, ca ceva transmis de la o generaţie la alta. O definiţie ce aproape se suprapune cu cea propusă de noi, au dat-o Alfred L. Kroeber şi Clyde Kluckhohn: cultura constă din modele (patterns) explicite şi implicite, ale comportării şi pentru comportare, însuşite şi transmise prin simboluri, constituind realizările distincte ale grupurilor umane, inclusiv materializarea lor în produse" Foarte multe definiţii al E culturii existente astăzi sunt evident limitative, semnalând doar un aspect sau altul

al conţinutului şi extensiunii ei. Ca exemplu, îl putem da pe Richard A. Barett12 care priveşte cultura dintr-o perspectivă simbolică, ca un sistem de semnificaţii acceptat, ce serveşte ca rezervor de reţele sau linii călăuzitoare pentru comportarea oamenilor dintr-o societate particulară oarecare.

CAPITOLUL III COMPONENTELE CULTURII

Studierea culturii presupune nu numai definirea ei şi semnalarea părţilor definiţiei ei. Un domeniu deosebit de important al antropologiei culturale îl reprezintă analiza componentelor culturii. Cele mai de seamă sunt următoarele componente: cognitivă, normativă, simbolică.

A. Componenta cognitivă

Această componentă a culturii este constituită din trei elemente şi anume din cunoaşterea populară, din cunoaşterea ştiinţifică şi din credinţe. Cunoaşterea populară (sau simţul comun) este formată dintr-un ansamblu de explicaţii şi interpretări a unei mari varietăţi de fenomene (de la fenomenele naturii la cele referitoare la acţiunea socială şi comportarea individului) neelaborate şi împărtăşite de membrii unui grup de oameni. Includerea în componenţa cognitivă a cunoaşterii populare îşi află deseori justificarea în credinţa că ea reprezintă fructul experienţei de zi a oamenilor şi a acumulării cunoştinţelor obţinute în cultura acestora, în realitate, cunoaşterea populară, în mare măsură, îşi află rădăcinile în puncte de vedere şi interpretări cu largă extensiune în rândul oamenilor şi bazate pe teorii şi credinţe tradiţionale. Nu de puţine ori, cunoaşterea populară reprezintă nu doar înţelepciunea trecutului, dar, de asemenea, teoriile infirmate ale cercetătorilor de ieri. Ea include, totodată, credinţe bazate pe superstiţii şi ignoranţă.

Cunoaşterea ştiinţifică, este un ansamblu de observaţii,

teze, idei şi teorii despre natură, societate şi om, ce sunt relativ obiective, demne de încredere, sau care pot fi verificate. Cunoaşterea ştiinţifică poate fi transformată în tehnologie şi, sub această formă, poate fi folosită pentru controlul mediului înconjurător şi rezolvarea problemelor sociale. Cel mai înalt criteriu de evaluare a societăţilor moderne îl reprezintă starea cunoaşterii ştiinţifice şi a tehnologiei bazate pe ea. Cunoaşterea respectivă se organizează şi compartimentează într-o mare varietate de ştiinţe.

Credinţele sunt idei deseori impregnate cu subiectivism, nedemne de încredere şi care nu pot fi verificate. Un exemplul reprezintă credinţa răspândită în zona Beliş-Poiana Horea, din Munţii Apuseni, conformă căreia bolile sunt de două feluri, unele date de Dumnezeu şi celelalte de vrăjitoare. Credinţele joacă un mare rol ui comunităţile tradiţionale, în analiza br se poate face distincţie între credinţa într-un fenomen şi credinţa despre el. Prima dintre ele se referă la convingeri referitoare la existenţa fenomenului, iar ultima se referă ia convingerea privitoare la relaţia fenomenului cu alte fenomene. Credinţa se deosebeşte de atitudine pe motivul că ultima, spre deosebire de credinţa, presupune în mod necesar un element evaluativ şi o tendinţă de a acţiona, O credinţă devine o atitudine când implică o evaluare de tip pozitiv-negativ şi o predispoziţie de a acţiona într-un anumit mod. Credinţa se deosebeşte de valoare, pe motivul că valorile sunt preferinţe, pe când credinţele nu sunt aşa ceva. Uneori credinţa este folosită în vorbirea curentă că fiind sinonimă cu opinia. Termenii de credinţă şi opinie trebuie însă diferenţiaţi pe temeiul că opinia, în comparaţie cu credinţa, implică sentimente cu o meărcătură emoţională

mai redusă şi are o durată mult mai scurtă. B. Componenta normativă

Fiecare cultură cuprinde un ansamblu de reguli (şi ideile ce stau la baza lor) referitoare la modul în care oamenii ar trebui să acţioneze. He reprezintă căi de gândire, simţire, acţiune şi comportare cerute (sau solicitate, sau privite ca dezirabile) în anumite condiţii specifice membrilor unui grup, comunităţi sau societăţi. Regulile sunt învăţate de către oameni în procesul de socializare sau inculturaţie. În plus, fiecare cultură utilizează sancţiuni pentru a uitări regulile ei: cele pozitive sunt recompense pentru indivizii ce respectă normele iar cele negative sunt pedepse pentru indivizii care le violează. Regulile ce formează componenta normativă a culturii se împart în mai multe forme: normele sociale tradiţionale, obiceiurile propriu-zise, legile şi valorile.

Normele sociale tradiţionale. Fiecare societate are un număr de norme ce nu se aplică în mod special nici unui grup particular, ele sunt aşteptări instituţionalizate, despre comportarea socială în general. Analiza clasică a acestor norme aparţine lui Wiliam Graham Sumner. În 1906 el a publicat lucrarea intitulată Fo/fcuwiys13 în care a menţionat diferite categorii de norme sociale tradiţionale pe care le-a ilustrat cu exemple, luate dintr-un mare număr de societăţi, aflate în diferite perioade istorice. Obiceiurile sociale tradiţionale specifică modul de a te ttnbrăca, eticheta, folosinţa limbajului şi alte aspecte rutinale. Ce sunt privite ca având o semnificaţie morală neîdoielnică, nişă de o intensitate nu prea mare. În funcţie de aceste obiceiuri, de exemplu, oamenii îşi dau mâna, îşi presează palmele împreună, îşi înclină capul atunci când se întâlnesc unii cu alţii. Nimeni nu ştie precis cum anume o normă socială

tradiţională a devenit instituţionalizată. Aceste norme, stabilite cu foarte mult timp în urmă, au avut, probabil, cândva la origine o funcţie sau un rol adaptiv, deşi este, în general, imposibil să ne ducem pe firul lor în trecut, până la originile for precise. Obiceiul de a da mâna, de exemplu, poate avea la origine gestul de a arăta că individul care întinde mâna nu poartă o armă. Inovaţiile tehnice, cum este telefonul, automobilul, televizorul au devenit o parte integrantă a vieţii moderne, generând noi obiceiuri sociale, devenite veritabile tradiţii. Americanii răspund la telefon cu „Helo", britanicii îşi spun numele în formula „Smith here" (aici e Smiih), mexicanii spun „Bueno" (bine), spaniolii folosesc formula „Habla" (vorbesc). O caracteristică de bază a obiceiurilor sociale tradiţionale este aceea că intensitatea sentimentelor ce li se asociază este relativ scăzută. Dacă indivizii acceptă sau resping normele sociale, îmbrăcându-se într-o manieră nonconvenţională, răspunzând la telefon într-un mod propriu, mâncând ciudate combinaţii de alimente sau manifestând maniere stranii la masă, ei pot fi priviţi ca excentrici sau ca persoane ce trebuie evitate, dar li se va permite, în mod obişnuit, să meargă pe calea ce şi-au ales-o. Violarea normelor de tip „folkways" nu provoacă, în general, reacţii puternice. Dar, chiar numai existenţa unor obiceiuri tradiţionale diferite sau competitive poate constitui, în anumite cazuri, un punct de început al unui conflict social. Imigranţii cu „obiceiuri străina" sau tinerii ce adoptă modele nonconformiste, pot fi priviţi cu neîncredere şi chiar cu ostilitate de către majoritatea oamenilor, doar pentru faptul că ei au un „folkways" diferit, indiferent dacă ei deviază sau nu de la normele fundamentale ale societăţii.

Obiceiurile propriu-zise (mores), spre deosebire de „folkways", se asociază cu intense judecăţi de valoare şi

sentimente referitoare la bine şi rău, la dreptate şi nedreptate. Ele definesc regulile de comportare ce, pur şi simplu, nu trebuie violate. Dacă sunt violate, atunci cel ce o face este respins de societate şi pedepsit sever, în unele societăţi pedeapsa pentru violarea unor obiceiuri propriu-zise este moartea. Toate obiceiurile de acest gen ale unei societăţi privesc acte ce pun în pericol valorile ei fundamentale. Canibalismul, incestul, infanticidul, de exemplu, dau naştere unor reacţii axiologice şi sentimente de dezgust şi condamnare, aproape universale, în rândul membrilor ţărilor europene, S.U. A, Canadei şi din alte părţi ale lumii. Hoţia, abuzul de droguri, omorul, violul, pângărirea steagului naţional, toate au drept consecinţă o puternică condamnare socială, în aproape toate ţările lumii. Unele violări ale obiceiurilor propriu-zise sunt aproape de negândit şi tratate ca nişte tabu-uri. În mai toate ţările lumii, de exemplu, s-a încetăţenit un tabu ce interzice consumul de carne omenească. El este atât de eficient încât o parte din statele lumii nici nu au legi care să oprească această practică.

Obiceiurile sociale tradiţionale (folkways) şi obiceiurile propriu-zise (mores) pot fi privite ca două extreme ale unui continuum al normelor sociale. Obiceiurile sociale tradiţionale guvernează comportarea rutinală şi violarea lor nu este urmată de sancţiuni puternice. Obiceiurile propriu-zise reglează forme de comportare mult mai critice pentru societate şi devianţii sunt subiectul unei severe dezaprobări şi pedepse, în cazul încălcării lor. Multe dintre normele sociak cad undeva mire aceste extreme. Beţia în public, de exemplu, nu este o asemenea încălcare a normelor încât indivizii aflaţi în această situaţie să fie expulzaţi definitiv din compania vecinilor br, însă în unele segmente ale societăţii o asemenea comportare cauzează o

considerabilă cantitate de bârfă şi un grad oarecare de respingere, în mod similar, jocurile de noroc şi magia sunt acceptate ca fiind normale în anumite grupuri, dar sunt privite ca afronturi serioase de către altele.

Legile sunt coduri de comportare îndelung elaborate şi purtând girul unor instituţii specializate. Pentru actele nelegale legea prevede sancţiuni negative, sub forma unor pedepse fixe. Spre deosebire de „folkways" şi de obiceiurile propriu-zise, legile au o origine precisă: se ştie de ce au fost elaborate, de cine şi când anume. Unele legi se referă la probleme de un interes public limitat. Aproape fiecare oraş are statute sau regulamente ce interzic pătrunderea pietonilor şi parcarea în anumite arii, dar violatorii acestor norme rareori sunt băgaţi în închisoare. Unele legi sunt pur şi simplu obiceiuri sociale tradiţionale formalizate. Alte legi se referă la probleme serioase şi grave, cum sunt omorul, furtul şi tâlhăria. Cele mai multe dintre aceste probleme sunt reglate de către obiceiurile propriu-zise, dar experienţa a arătat că singure, sancţiunile autoaplicate, nu sunt suficiente pentru a controla comportarea tuturor indivizilor. Cele mai constante legi sunt cele ce au un puternic suport în obiceiuri. Altele, a căror bază în domeniul obiceiurilor a dispărut sau care nu au avut niciodată o asemenea bază, sunt dificil de menţinut şi, probabil, vor fi ineficace. Eşecul notoriu al Prohibiţiei este o ilustrare dramatică a faptului că legile, fără niciun suport în normele informale, împărtăşite de membrii grupurilor majore, dintr-o societate dată, sunt aproape imposibil de respectat.

Valorile, în ultimă instanţă, normele unei societăţi şi, prin urmare, în mare măsură şi legile ei, sunt o expresie a valorilor ei – adică a unor idei împărtăşite social, cu privire la ceea ce e bine, drept, frumos şi de dorit. Diferenţa dintre

valori şi norme constă în aceea că valorile sunt abstracte, respectiv nişte concepte generale, în timp ce normele sunt reguli de comportare sau linii de conduită, destinate oamenilor aflaţi în situaţii particulare. Valorile unei societăţi sunt importante deoarece ele influenţează conţinutul normelor ei. Dacă o societate preţuieşte educaţia, acordându-l o înaltă valoare, atunci normele ei vor asigura şcolarizarea generală a oamenilor. Dacă ea va preţui monogamia, atunci normele ei nu vor permite căsătoria cu mai mult de un partener în acelaşi timp. În principiu, în cele din urmă, toate normele pot fi legate de o valoare socială de bază. Normele ce prescriu, în detaliu, operaţiunile activităţii într-un birou sau la o linie de asamblare a producţiei, reflectă, de exemplu, valoarea înaltă ce o punem pe eficienţă. Normele ce solicită unui student să fie mai politicos şi mai formal în raporturile cu un profesor, decât în raporturile lui cu un coleg, oglindesc valoarea înaltă de care se bucură în societate autoritatea şi învăţarea. Norma ce solicită bărbaţilor să poarte părul scurt, reflectă valoarea ce se acordă în unele societăţi, masculinităţii. Spre deosebire de norme, a căror existenţă poate fi uşor observată în comportarea de zi cu zi a oamenilor, valorile sunt, deseori, mult mai greu de identificat. Valorile unei societăţi trebuie să fie deduse din normele ei, astfel încât analiza valorilor sociale se bazează într-o mare măsură pe interpretările oferite de cei ce observă realitatea socială.

Una dintre cele mai cunoscute încercări de a identifica valorile majore ale societăţii americane este aceea a lui Robin Willianis15 ce a detectat un număr de „orientări valorice” de bază, exprimate în normele de comportare. Acestea sunt; performanţa şi succesul, activitatea şi munca, umanismul, eficienţa şi pragmatismul, progresul, confortul

material, egalitatea, libertatea, conformitatea, ştiinţa şi raţionalitatea, naţionalismul şi patriotismul, democraţia, individualismul şi superioritatea unui grad rasial sau etnic în raport cu altul Este evident faptul că unele dintre aceste valori nu sunt în întregime concordante unele cu altele. Multe dintre ele au suferit, deja, anumite schimbări sau se află într-un permanent proces de schimbare. O parte dintre ele sunt acceptate de unii americani şi respinse de alţii. Este de asemenea foarte clar faptul că lista lui Robin Williams nu epuizează întreg domeniul de afirmare a valorii, într-o anchetă, efectuată în 1982 americanii au fost întrebaţi: Cât de importante sunt următoarele valori pentru Dv? 16 Rezultatele dovedesc faptul că majoritatea americanilor sprijină valori ce subliniază autorealizarea şi satisfacţia personală. Valorile legate de bunăstarea generală a societăţii sau de alte aspecte nu sunt pe larg împărtăşite. Iată procentele obţinute de principalele valori: 1 A avea o viaţă mai bună în familie 2 A fi într-o stare fizică bună 3 A avea o bună imagine despre sine 4 Fericire şi satisfacţie personală 5 Libertatea de a alege să faci ceea ce vrei 6 A trăi corespunzător propriilor posibilităţi 7 A avea un loc de muncă interesant 8 A avea un sentiment al realizării 9 A urma voinţa lui Dumnezeu 10 A avea mulţi prieteni 11 A ajuta oamenii nevoiaşi 12 A munci pentru a îmbunătăţi America 13 A avea o viaţă emoţională şi stimulatorie 14 A urma strict un cod moral 15 A fi activ la biserică 16 A avea casă frumoasă, maşină frumoasă şi alte bunuri 17 A avea un venit mare 18 A avea destul de mult timp liber 19 A fi recunoscut social

Deşi aceste studii nu sunt total convergente şi se pot dovedi a fi imprecise, ele oferă, totuşi, informaţii şi clarificări utile despre o cultură dată şi despre valorile ce călăuzesc

comportarea oamenilor. C. Componenta simbolică

Una dintre componentele fundamentale ale culturii, poate cea mai importantă dintre toate, este cea simbolică. Ea este atât de importantă pentru cultură încât, uneori, aceasta este definită ca „o lume de simboluri". Richard A. Barett, de pildă, aşa după cum am mai arătat, defineşte cultura ca un sistem de semnificaţii despre care există un acord. Pentru a cunoaşte şi înţelege ce înseamnă componenta simbolică a culturii, este necesar să precizăm câţiva termeni, să stabilim relaţiile de bază dintre aceştia şi să determinăm ce discipline se ocupă cu problematica acestora.

Primul termen la care trebuie să ne referim, de care sunt legate într-un fel sau altul toate celelalte, este cel de semn. Oricare obiect care se substituie altui obiect este, sau poate fi un semn. Astfel, este un semn pentru sumă. Semnul poate fi un indicator ce serveşte ca un semnal pentru acţiune. Semn este şi un eveniment care poartă o informaţie de adâncime, cum ar fi gazele ce ies din craterul unui vulcan şi care indică o posibilă sau iminentă erupţie. Cei care s-au ocupat de problematica semnului spun că el are b structură constituită din semnificării şi semnificat. Culoarea roşie este un semnificant, iar pericolul pe care îl indică este semnificatul. Semnele sunt, deseori, divizate însemna naturale şi semne convenţionale Semnele naturale sunt semne ce se petrec în asociaţie imediată cu ceea ce este semnificat, de exemplu, mirosul de gaz, indicând o spărtură în ţeava. Aceste semne sunt numite, în mod obişnuit, semnale Semnele convenţionale constau din semne ce sunt utilizate doar piru a transmite o semnificaţie bazată pe un consens, în acest caz relaţia dintre semnificant şi semnificat este arbitrară. Exemple de astfel de semne sunt: un cuvânt, o hartă, un steag, o insignă etc. Ch. R. Peirce, plecând de la

analiza raportului elementelor care semnifică ceva cu elementul semnificat a distins câteva clase de semne: iconice – ce se caracterizează printr-o asemănare exterioară cu obiectele semnificate (fotografii, desene, scheme etc,); indiciale – evocă elementele semnificate prin intermediul unor raporturi de contingenţă spaţială, temporală sau cauzală cu elementele desemnate (fumul ca indicator al focului); semiotice – nu au nimic comun cu substanţa sau forma elementelor denotate. Ele sunt semne pur formale şi convenţionale (cifrele ca semne ale matematicii, literele ca semne ale substanţelor chimice etc.).

Al doilea termen legat de componenta simbolică a culturii este semritilul. El are mai multe definiţii: „un semn comunicat de b un individ la altul"; „un element (un model sau un act) de tip stimulator ce serveşte ca o bază pentru un răspuns"; „orice semn, eveniment ce incită la acţiune (fumul pentru intervenţia pompierilor) "; „un semn dat prin gesturi, lumină, pentru a transmite o comandă, o atenţionare (culoarea verde la semafor) "; „ceva pentru care există un consens sau înţeles că o ocazie pentru o acţiune concertată" etc.

Al treilea termen şi cel mai de seamă, este cel de simbol. Orice simbol este, în fond şi înainte de toate, un semn sau un semnal, ce reprezintă altceva decât propria lui substanţă fizică. Calitatea de simbol este conferită semnului nu prin substanţa semnificantului (a semnului), ci printr-un proces de simbolizare care atribuie semnificantului o informaţie, o stare sufletească, o judecată de valoare pe care o poartă în sine. Putem exemplifica referindu-ne la şarpe, ca simbol al ispitei malefice, cercul ca simbol al timpului fără început şi fără sfârşit, flacăra ca simbol al nemuririi etc. Oricare cuvânt dintr-o cultură particulară ţine locul pentru

ceva şi nu există o legătură necesară sau naturală între simbol şi ceea ce el simbolizează. Un animal care latră nu este într-o măsură mai mare natural ca dog (în engleză), chien (în franceză), hund (în germană), câine (în română). Toate aceste cuvinte sunt convenţii stabilite de anumite etnii sau populaţii particulare.

În determinarea componentei simbolice a culturii sunt deosebit de importante câteva dintre ideile lui Leslie A. Whtte despre rolul simbolurilor pentru om şi omenire, despre legătura dintre semnificant şi simbol, despre complexitatea raportului dintre simbol şi contextul cultural. După Leslie A. White, simbolul este cel care i-a transformat pe strămoşii noştri antropoizi în oameni şi le-a permis să devină umani. Toate culturile au fost generate şi s-au perpetuat numai prin folosinţa simbolurilor, întreaga comportare umană consistă din sau este dependentă de folosirea simbolurilor. Comportarea umană este o comportare simbolică. Simbolul este universul umanităţii. Un simbol poate fi definit, după părerea antropologului american menţionat, ca un lucru a cărui valoare sau semnificaţie a fost atribuită lui de cei ce l-au folosit sau îl folosesc. Un simbol poate avea orice fel (sau calitate) de formă fizică. El poate avea forma unui obiect material, poate fi o culoare, un sunet, un miros, mişcarea unui obiect, un gest etc. Semnificaţia sau valoarea unui simbol nu constă, însă, în instanţa derivată din sau determinată de proprietăţi intrinseci unei forme fizice date. Culoarea corespunzătoare înmormântării poate fi galbenă, verde, neagră, albă sau oricare alta; purpuriul nu este necesar să fi culoarea regalităţii. Semnificaţia simbolurilor este derivată sau determinată de grupurile care le folosesc. Semnificaţia este atribuită de lucrurile umane lucrurilor fizice sau

evenimentelor, care de-abia după aceea devin simboluri. Simbolurile, după spusele lui John Locke, au semnificaţiile lor din impunerea lor arbitrară făcută de oameni. Toate simbolurile trebuie să aibă o formă fizică, altfel ele nu pot ajunge în zona experienţei noastre. Dar semnificaţia nu poate fi descoperită doar prin examinarea senzorială a formelor fizice, Nu putem spune văzând un x într-o ecuaţie algebrică locul cui fi ţine (sau ce reprezintă). Semnificaţia unui simbol poate fi înţeleasă numai prin mijloace non-senzoriale. Un lucru poate fiintr-un context cultural un simbol; iar în altul poate fi un semn. Un cuvânt, să spunem ușa sau pragul, poate fi un simbol într-un context etnografic, sau un semn într-o discuţie curentă. Faptul că un lucru poate fi atât un simbol cât şi un semn cu funcţie informaţională, poate conduce la confuzii sau înţelegeri eronate.

Pentru a sublinia complexitatea problemei raporturilor dintre simbol şi semnificaţie, a ambiguităţii posibile ce se poate ivi în descifrarea semnificaţiei simbolurilor, ne vom referi la un exemplu anecdotic oferit de Eugeniu Speranţia, în lucrarea foi „Papilhns" de Schumann17: „Un sultan auzise despre marea înţelepciune a unui mare rabin din cuprinsul împărăţiei sale, îl chemă atunci ca să se convingă dacă zvonul era întemeiat. Când soseşte evreul, este îndată adus în faţa sultanului, care probabil era dintru început dispus să vadă în fiece gest al rabinului o ill profunzime de oracol. Rabinul, săracul, nu ştia şi nici prin minte nu-l trecea de ce l-au adus la curte harapii alarmaţi cu iatagaane. Se cam temea el de Luminăţia Sa, dar ca să nu dea de bănuit că şi-ar cunoaşte vreo vină îşi ţinea şi el firea cum putea, mângâindu-se şi făcându-şi curaj cu gândul că, la urma urmei şi el e un fel de împărat peste credincioşii lui Israel. De cum fi văzu Sultanul, fără a spune o

vorbă, întinse către bătrânul evreu mâna cu un deget ridicat în sus. Rabinul rămase un moment înspăimântat apoi privindu-l în ochi întinse şi el către sultan mâna, dar cu două degete ridicate. Sultanul rămase surprins dar faţa i se lumină de admiraţie. Atunci, după alte clipe de gândire făcu alt semn: învârti pumnul prin aer de la dreapta spre stânga; de data aceasta evreul, fără şovăială, de parcă venise de-acasă cu lecţia învăţată, făcu şi el acelaşi gest, dar de la stânga spre dreapta. Din ce în ce mai încântat, sultanul porni ta o nouă încercare ca să vadă până unde merge marea înţelepciune a rabinului: luă o mână de orez dintr-un vas şi-l azvârli pe jos, lângă treptele tronului, cu un gest măreţ de semănător. Rabinul se repezi şi strânse orezul, grăunte cu grăunte, punându-l în sân. Încântat de replicile mute dar elocvente ale evreului, sultanul îi făcu daruri mari şi-l dete drumul să plece.

Ce sens aveau oare toate aceste gesturi misteriose?

Curtenilor săi, sultanul le explică astfel convorbirea cu marele rabin: «Măi întâi i-am arătat că: unul este Dumnezeu. El mi-a răspuns atunci: şi cu profetul său, fac doi. Pe urmă i-am arătat prin semne că soarele se învârteşte pe bolta cerului, de la răsărit spre apus; el atunci ghicindu-mi gândul mai repede decât cum aş fi crezut, mi-a arătat repede că, dimpotrivă, pământul se nvârteşte de la apus spre răsărit. Zvârlind boabele de orez pe jos, i-am dat a înţelege că astfel a risipit Dumnezeu pe fiii lui Israel El atunci s-a dus şi culegând boabele în sân mi-a răspuns de fapt că: astfel se vor aduna toţi în sânul lui Abraham».

Cum explică însă rabinul convorbirea cu împăratul?

— Cum mă văzu, repezi de-odată mâna cu degetul întins spre mine, dându-mi a înţelege că o să-mi scoată un ochi, Eu, ca să-l arăt că nu-mi pasă, îi răspund prin semne că

eu o să-l scot pe amândoi. El atunci mi-arată că aşa o să mă ia de cap şi o să mă învârtească. Eu, ca să mă ţin tot dârz, îi arăt că şi eu o să-l învârtesc de cap în partea cealaltă. La urmă, dacă vede că nu mă sperii, vrea să mă uimească cu bogăţia lui; ia un pumn de orez şi-l aruncă pe jos: astfel voia să arate că el e atât de grozav că poate să-şi bată joc de lucrul scump. Eu mi-am zis atunci: pentru mine orezul e lucru de preţ, eu sunt om sărac; dacă nu-ţi trebuie ţie, îmi trebuie mie»".

Termenii şi relaţiile ce constituie componenta simbolică a culturii fac obiectul unor discipline particulare ce au cunoscut o afirmare marcantă în secolul al XX-lea. Acestea sunt următoarele: semiotica – teoria generală a semnelor şi a simbolizării; ea cercetează convenţiile, codurile, miturile, situaţiile, ideologiile etc; semantica – o ramură a lingvisticii preocupată de studiul naturii, structurii şi, în special, de dezvoltarea şi schimbarea semnificaţiei cuvintelor; hermeneutica – ştiinţa interpretării textelor în care sunt încifrate simboluri (iniţial exegeză a Bibliei), în acest context trebuie subliniată ideea că una din sarcinile importante ale antropologiei culturale este aceea de a demistifica: adică de a arăta cum obiceiurile capătă sens, că ele sunt rezonabile sau logice, odată ce înţelegem setul de semnificaţii culturale în care ele sunt înrădăcinate, înţelegerea culturii unui grup, comunităţi, societăţi, înseamnă a-l enunţa starea de normalitate. Adică a o pune în cadrul de referinţă al propriilor ei consideraţii şi susţineri. Numai astfel, ea îşi dizolvă opacitatea şi devine transparentă.

CAPITOLUL IV
ELEMENTELE, STRUCTURA ŞI MANIFESTĂRILE CULTURII a. Elementele culturii

Cultura nu poate fi determinată doar prin semnalarea unor aspecte (gesturi, ritualuri religioase, ustensile casnice etc.) care sunt luate ca bază pentru generalizări grăbite şi speculative. Cultura este o reţea de elemente, cu trăsături specifice şi interrelate în ansambluri complexe.

Primul element al culturii, cel mai mic element distinctiv al ei, îl reprezintă trăsăturile culturii (culture trăite). Trăsăturile culturii sunt unităţi de comportare învăţată ce se înscriu pe un mare evantai de fenomene de la limbă vorbită la uneltele folosite în gospodărie, O: <t trăsătură poate fi un obiect (un cârlig de pescuit de exemplu), o tehnică (modalităţile de înnodate a strunei de pescuit), o credinţă (existenţa unor spirite malefice sau benefice în râuri sau lacuri), sau o atitudine (o convingere că peştele este superior ca factor de hrănire şi conţinut în proteine altor animale). Asemenea trăsături sunt cele mai elementare expresii ale culturii, cărămizile cu ajutorul cărora se construiesc, modelele complexe de comportare ale unor grupuri distinctive de oameni.

Al doilea element îl reprezintă un complex cultural. Trăsăturile culturale, individuale ce sunt interrelate funcţional constituie un complex cultural. Creşterea bovinelor a fost o trăsătură culturală a societăţii masai din Kenya şi a celei din Indonezia. Trăsăturile legate unele de altele permiteau măsurarea bogăţiei personale prin numărul de bovine aflate în proprietate, asigurarea unei diete conţinând lapte şi sânge de bovine şi organizarea muncii în conformitate cu nevoile creşterii cirezilor de vite. Asamblarea acestora şi a unor trăsături asemănătoare a dat naştere unui complex cultural al societăţii masai, într-o formă analoagă, complexele religioase, complexele comportamentale ale bisnismanilor, complexele sportive şi

altele de acest gen pot fi recunoscute cu uşurinţă în societatea americană sau alte societăţi.

Al treilea element fi reprezintă ariile culturale. Când sunt însemnate pe o hartă, trăsăturile şi complexele culturale dau naştere unor arii culturale. Putem semnala existenţa unor arii culturale cu elemente de specificitate, chiar în rândul societăţii româneşti: Oltenia, Transilvania, Moldova, Bucovina. Dacă ne coborâm la un nivel şi mai aproiat de concret, putem semnala arii de mai redusă extensiune, cum ar fi: Zona moţilor din Munţii Apuseni, sau Zona Mărginimii din apropierea Sibiului.

În sfârşit, al patrulea element fi reprezintă extensiunile mult mai mari ale culturii, care au căpătat denumirea de cufturi în cel mai larg înţeles al termenului. B. Structura culturii

Fiecare trăsătură a culturii (cum ar fi scrisul sau prelucrarea fierului) său fiecare complex cultural (tehnicile agricole sau viaţa urbană) reprezintă numai o fracţiune a sistemelor sociale totale, manifestate în culturi în cel mai larg înţeles al termenului. Fiecare trăsătură culturală său complex cultural este numai o parte minoră a unui întreg ce poate fi înţeles numai când întreg ansamblul este luat în considerare. Antropologul Leslie A. White18 a sugerat că din motive analitice o cultură poate fi privită ca o structură constituită din trei părţi, intim interrelate, ce pot fi privite ca subsisteme a unui sistem atotcuprinzător. Acestea sunt: ideologia, tehnologia şi realitatea socială, studiată de sociologie, într-o clasificare similară, Julian Huxley 19 a identificat trei componente ale culturii; mentifacts (faptele mentale), artifacts (creaţiile materiale ale oamenilor) şi sociofacts (faptele sociale), împreună, în conformitate cu aceste interpretări, subsistemele sunt unite în culturi privite

ca nişte întreguri. În cadrul acestora, ele sunt integrate: fiecare reacţionează asupra celorlalte şi este afectată la rândul ei de ele.

Subsistemul ideologic consistă din idei, credinţe şi elemente de cunoaştere ale culturii şi din căile în care acestea sunt exprimate în vorbire sau în alte forme de comunicaţie. Mitologiile şi teologiile, legendele, literatură, filosofia şi înţelepciunea populară constituie această categorie. Trecute din generaţie în generaţie, aceste sisteme abstracte de credinţă sau mentifacts-uri ne şpur ce se cuvine să credem, ce se cuvine să evaluăm şi cum se cuvine să acţionăm. Subsistemul tehnologic este compus din obiecte materiale îrenreună cu tehnicile de folosinţă ale acestora, cu ajutorul cărora oamenii simt în stare să supravieţuiască. Asemenea obiecte sunt uneltele şi aţe instrumente ce ne permit să ne obţinem cele necesare hranei, îmbrăcămintei, locuinţei, apărării, transportului şi petrecerii timpului liber. Huxley a numit obiectele materiale pe care le folosim pentru a realiza nevoile noastre fundamentale drept artifacts-uri. Subsistemul faptelor sociale al culturii este suma modelelor aşteptate şi acceptate în relaţiile interpersonale ce-şi află expresia în asociaţiile economice, politice, militare, religioase, de rudenie etc. Aceste socifacts-uri definesc organizarea socială a culturii. Ele reglementează cum să acţioneze individul în raport cu grupul, fie el familia, biserică sau statul. Nu există modele „date" de interacţiune. Acestea sunt învăţate şi transmise de la o generaţie la alta.

După părerea lui Leslie A. White, formulată în studiul The Concept of Culture, publicat în „American Anthropologist", cultura consistă din lucruri reale şi din evenimente observabile, direct sau indirect în lumea externă şi structurate într-un anumit fel. El spune că toate acestea au

o existenţă în spaţiu şi timp: 1 în organismele umane (concepte, credinţe, emoţii, atitudini); 2 în procesele de interacţiune socială dintre fiinţele umane; 3 în obiecte materiale (topoare, uzine, căi ferate, vase de lut). Pentru a exprima punctul lui de vedere el s-a folosit de o schemă ce înfăţişează structura culturii şi pe care o prezentăm mai jos:

O Persoane Obiecte Linii de întreţinere sau interrelaţii c. Manifestările culturii

Cultură se manifestă în mai multe forme bipolare. Prima este legată de distincţia între cultura ideală şi cea reală. Cultura ideală constă în ceea ce oamenii spun că ar trebui să facă şi din ceea ce ei speră că fac. Ea se referă la comportarea socială prescrisă. Cultura reală se referă la comportarea lor efectivă aşa cum este determinată de antropologul cultural

A doua formă apare în legătură cu procesul de socializare şi inculturaţie. Antropologii, din acest punct de vedere, deseori fac distincţie între cultura explicită şi cultura implicită. Cultura explicită constă din obiceiuri şi practici de care cea mai mare parte a populaţiei este conştientă şi pe care ei o pot discuta liber. Ca exemple pot fi luate obiceiurile, cum ar fi cele legate de practicile religioase sau eticheta ce trebuie respectate de oameni. Ele sunt transmise prin instrucţie deliberată. Dar alături de învăţarea publică, există una mai subtilă. Aceasta este învăţarea ce are loc prin mijloacele imitaţiei inconştiente, prin transmiterea unor sugestii de-abia schiţate, de la un individ la următorul, sau prin schimbări exprimate în mituri, artă, literatură sau ritualuri. Fiecare individ poate fi gândit că un receptor a unui flux constant de semnale impalpabile, venite din aceste surse variate, toate combinându-se pentru a forma atitudini, valori şi concepţii asupra lumii înconjurătoare.

Regularităţile ce se nasc din acest fel de învăţare tind să rămână implicite, semnificând faptul că ele rareori ajung la nivelul conştiinţei conştiente. Comportarea sexuală oferă exemple de acest fel. Cercetările au semnalat existenţa unor modele ale comportării sexuale ce se afirmă într-o societate particulară chiar dacă s-a învăţat foarte puţin în acest sens. Aşa se întâmplă şi cu alte aspecte ale culturii pe care noi le însuşim prin expunerea la acţiunea unor elemente cu o influenţă atât de subtilă încât ele operează ca un fel de agenţi ascunşi (aşa ceva se petrece în mod obişnuit în reclame sau în mesajele subliminale din televiziune). Existenţa unei culturi implicite explică, între altele, de ce indivizii sunt mult mai supuşi culturii lor decât ei îşi închipuie că sunt.

A treia formă de manifestare a culturii apare în relaţia dintre antropolog şi cei pe care el îi studiază. Studiind diferite culturi, antropologii au semnalat două tipuri de abordări, fiecare dintre ele înfăţişând forme diferite ale culturii. Este vorba despre abordărileemică (orientată spre actor, agent) şi etică (orientată spre observator). O strategieemică investighează cultura din perspectiva felului în care gândesc nativii: Cum percep ei şi categorizează lumea? Care sunt regulile de comportare şi gândire pe care le împărtăşesc împreună unii cu alţii? Ce anume are semnificaţie pentru ei? Cum îşi imaginează şi cum îşi explică ei lucrurile? În studiile lui, antropologul cultural caută să afle „punctul de vedere al nativului" şi se bazează pe purtătorii culturii – actorii sau agenţii dintr-o cultură – pentru a determina dacă ceea ce ei fac, spun sau gândesc este semnificativ sau nu. Abordarea etică (orientată spre observator) schimbă accentul cercetării dinspre categoriile, expresiile, explicaţiile şi interpretările nativilor spre cele ale antropologului. Antropologul acordă mai mare greutate

celor pe care el le notează şi consideră importante. Fiind un cercetător calificat, antropologul trebuie să încerce să ajungă la un punct de vedere obiectiv şi comprehensiv, referitor la studiul altor culturi decât cea proprie. Marvin Harris? nu se referă la abordări sau atrageii de tipemic sau etic, el vorbeşte despre fenomene emice şi etice. Astfel, fenomenele emice sunt acelea care sunt identificate şi studiate independent de judecăţile culturale ale nativilor. Desigur antropologul este şi el un om care a fost crescut într-o anumită cultură şi care poate să-l distragă de la o obiectivitate deplină, în practica de cercetare, cei mai mulţi antropologi combină strategia de cercetare de tipemic cu strategia de cercetare de tip etic. În vederea descrierii şi interpretării culturii, antropologii trebuie să recunoască distorsiunile ce vin dinspre propria cultură şi, în acelaşi timp, pe cele proprii oamenilor care sunt studiaţi.

Manifestările culturii: ideală/reală, explicită/implicită şiemică/etică se pot combina între ele, complicând în acest fel domeniul de cercetare al antropologiei culturale. Iată câteva scheme ce vor să ilustreze această judecată. Prima ilustrează raportul dintre emic şi etic. Cea de-a doua dezvăluie corelaţiile posibile dintre culturile ideală/reală, pe de o parte şi explicită/implicită pe de cealaltă parte.

II Etic
Ideal Real
Explicit l 3
Emic HI Zona Emic/Etic
Implicit

CAPITOLUL V ROLUL CULTURII

Problematica rolului culturii a devenit de actualitate stringentă, odată cu publicarea, în 1993 în revista „Foreign Affairs" 21 a articolului The Clash of Civilizations? De

Samuel Huntington, profesor de politică internaţională la Harvard şi decanul Institutului pentru Planificări Strategice, de la Harvard. Articolului i-a urmat publicarea lucrării The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order22 Henry Kissinger, fost secretar de stat ai S.U. A, a apreciat lucrarea lui Samuel Huntington drept una dintre cele mai importante cărţi apărute după sfârşitul războiului rece23 în articolul său Samuel Huntington a spus textual: „Este ipoteza mea că sursa fundamentală de conflict în această nouă lume (n.n. de după 1989) nu va fi, în primul rând, ideologică sau, în primul rând, economică. Marea diviziune între popoare şi sursă dominantă de conflict va fi cea culturală". După războiul rece, ideologia pare a fi mai puţin importantă ca principiu organizator al politicii externe. Cultura pare a fi cadidatul plauzibil pentru a umple golul rămas. Astfel, viitoarele

Războaie, susţine Samuel Huntington, se vor petrece „între naţiuni şi grupuri de civilizaţie diferite – occidentală, confucianistă, japoneză, islamică, hindustană, ortodoxă şi latino-americană. Disputa dintre ele „va domina politicile globale" şi liniile de bătaie ale viitorului vor urma liniile despărţitoare dintre aceste culturi. Sunt cât se poate de clare următoarele idei: cultura şi identităţile culturale formează modelele de coeziune, dezintegrare şi conflict în războiul ce va urma perioadei de război rece. Politicile globale se reconfigurează de-a lungul faliilor dintre culturi.

Trebuie spus însă, că există şi alte direcţii de gândire în explicarea şi înţelegerea fenomenelor şi problemelor lumii actuale ce iau în discute cultura, dar care o privesc ca având un rol diferit de cel atribuit de Samuel Huntington: 1 Reprezentanţi unei prime direcţii scot în evidenţă importanţa valorilor şi normelor culturale ce împart ţările în

cele ce au un succes economic şi în cele ce nu reuşesc o asemenea performantă. Tezele tradiţionale, în lumea modernă sunt cele ale lui Max Weber, rezultate în urma studierii „spiritului protestant", considerat a fi sursa capitalismului. Acest spirit, a susţinut gânditorul german explică de ce părfile protestante ale Germaniei şi Elveţiei au înregistrat mai multe succese economice decât ariile catolice ale acestor ţâri. În ultimele decenii, această gândire a fost reluată sub mai multe forme. Lawrence Harrison24 a explicat inegalitatea acută şi sărăcia din America Latină şi „miracolele" şi realizările economice ale Coreei şi Japoniei prin valorile şi atitudinile culturale. Thomas Sowell25 se situează pe o poziţie asemănătoare. El spune că dispreţul pentru comerţ şi industrie a fost ceva obişnuit secole de-a rândul în cadrul elitei spaniole, atât în Spania, cât şi în America Latină. Lee Kuan Yew, fost prim-ministru în Singapore, a susţinut că valorile asiatice, un gen de etică confucianistă a muncii, a contribuit la dezvoltarea economică a tării.

2 Alţi analişti ai fenomenelor şi problemelor lumii contemporane privesc cu atenţie sporită la legăturile dintre factorii culturali şi sistemele politice. Robert Putnam26 profesor la Harvard a legat instituţiile politice şi sociale de „cultura civică" a Italiei, sau de lipsa ei. El a susţinut că şi astăzi, în anumite părţi ale Italiei, instituţiile democratice sunt deplin dezvoltate (zonele cu tradiţii, începând din sec, al XIV-lea) pe când în alte părţi ale ei, aceste instituţii sunt precare. Robert Putnam a concluzionat că democraţia nu este ceva ce se poate pune ca o haină, ea este o parte a vieţii sociale a ţării şi ţării îi trebuie decenii şi chiar secole pentru a o avea şi dezvolta. Francisc Fukuyama, de la Universitatea George Mason, cel ce a susţinut, într-o carte apărută în 1992

că istoria s-a sfârşit după anul 1989 când a căzut comunismul într-o serie de ţări ale lumii27 s-a ocupat şi de rolul pe care îl joacă încrederea în cadrul unei comunităţi28 El a spus că liniştea unei naţiuni, ca de altfel şi capacitatea ei de a fi competitivă sunt condiţionate de o singură caracteristică culturală: nivelul de încredere existent în societate. După Francisc Fukuyama, societăţile de tipul „încredere scăzută", ca de pildă China, Franţa şi Italia – unde relaţiile strânse dintre oameni nu depăşesc cadrul familiei – sunt sărace în ceea ce priveşte naşterea unor instituţii sociale complexe, cum sunt corporaţiile multinaţionale. Datorită acestui f apt, societăţile respective sunt din punct de vedere competitiv dezavantajate în raport cu societăţile de tip „încredere înaltă" cum sunt Germania, Japonia şi S.U.A.

3 Conform unei alte interpretări, rolul culturii constă în aceea că îşi pune pecetea asupra procesului de luare a deciziilor, în faţa unor acte de decizie, indivizii, electoratul, liderii politici, naţiunile, privesc termenii problemelor asupra cărora trebuie să se pronunţe şi soluţiile acestora în lumina fundalului lor cultural. Datorită acestui fapt, cultura poate fi o barieră nu numai în înţelegerea reciprocă dintre oameni, dar şi o barieră în asigurarea unor relaţii non-conflictuale. Exemple pot fi date din istoria relaţiilor economice sau politice dintre Japonia şi America, dintre Irak şi America, dintre Israel şi palestinieni, dintre sârbi şi albanezi în privinţa regiunii Kosovo. Astfel, valorile islamice sunt considerate, în mod rutinal, în Occident, ca fiind în antiteză cu cele ale lumii europene. În Islam, după cum se ştie, tradiţia este considerată ca fiind un factor pozitiv, îndepărtarea de tradiţie este considerată ca un act negativ până când se dovedeşte contrariul, însă, Islamul este o religie monoteistă ce nu se opune raţionalismului şi ştiinţei.

Istoricii susţin că universităţile islamice din Spania medievală au fost acelea care au ţinut în viaţă ştiinţa şi raţionalismul în Evul Mediu şi că Islamul a fost legătura între lumea Greciei şi Romei Antice şi Renaştere. Prejudecăţile despre Islam, deci un element de cultură, pot greva negativ deciziile unor oameni politici din Occident. Oarecum acelaşi lucru poate fi spus despre felul în care sunt privite de unii gânditori occidentali valorile culturale chineze. Astfel, tradiţia confucianistă a fost privită de către Max Weber într-un mod negativ. El a susţinut că insistenţa confucianismului în direcţia supunerii faţă de autoritatea părintească descurajează competiţia şi inovaţia şi, în acest fel, inhibă succesul economic. Se ştie însă că succesele economice, din anii ’80 ale ţărilor din Asia de Sud-Est sau cel din ultimul deceniu al secolului XX, din China, au fost interpretate de alţii gânditori ca rod al tradiţiei confucianiste, privită ca o valoare pozitivă. Această tradiţie, s-a considerat că încurajează munca stăruitoare, efectuarea de economii şi investiţii pentru un viitor orientat spre un ţel unic.

Analizând problema rolului culturii, trebuie să facem câteva precizări de o importanţă deosebită, în primul rând, atunci când vorbim despre rolul culturii, trebuie să specificăm ce înţelegem prin cultură, sau altfel sopus, să spunem clar pentru ce definiţie a culturii optăm. Samuei Huntington (şi nu numai el) este în favoarea următoarei definiţii: culturile constituie acel tot din care oamenii consideră că sunt o parte. Cu alte cuvinte, el optează pentru o definiţie bazată pe o identificare subiectivă. Cultura în accepţia antropologiei culturale este însă altceva, aşa după cum am încercat să arătăm ceva mai devreme într-un capitol aparte. Cultura, conform acestei poziţii calificate, este modul

total de viaţă împărtăşit de membrii unui grup, comunităţi, societăţi. Ea include lumea simbolurilor, limba, valorile, normele dar şi tehnologia şi obiectele materiale create de om. Privind lucrurile din această perspectivă, nu putem spune pur şi simplu, precum o sugerează definiţia dată de Samuei Huntington culturii, că într-o explicaţie cauzală multivariată a omului şi a realităţii sociale, cultura este doar una dintre cauze. Cultura este un sistem extraordinar de complex de fenomene şi procese fără de care nici nu se poate vorbi despre om şi realitatea socială. Ea este prin conţinutul şi funcţiile ei, partea centrală şi decisivă a naturii omului şi a lumii lui.

În al doilea rând, ocupându-ne de problema rolului culturii, nu putem ocoli două poziţii sau teorii în această direcţie: teoria funcţionalista şi teoria ecologică.

A. Teoria funcţionalista. Ea analizează componentele unei culturi căutând funcţiile pe care acestea le joacă în menţinerea ordinii sociale a întregului (societate, comunitate, grup social). Printre cei care au adoptat această explicaţie menţionăm: A.R. Radcliffe-Brown, Bronislav Malinowki ş.a. Indienii Cheyenne se întâlnesc periodic pentru ceremonia dansului soarelui. Acest dans oferă întregului trib posibilitatea de a se strânge împreună în vederea unui scop comun, pentru a restabili legăturile sociale şi a dovedi că membrii tribului nu sunt indivizi izolaţi, ci părţi ale unui trib unit, având practici culturale identice. Teoria funcţionalista ne ajută să înţelegem de ce o trăsătură culturală particulară este prezentă într-o societate şi este absentă în alta. Ea are şi dezavantaje. Subliniind cum anume elementele de cultură se potrivesc între ele în cadrul unui tot, la un moment particular de timp, ea neglijează procesul de schimbare socială. Mai mult, ea poate privi

elementele schimbării sociale drept disfuncţii, refuzând a le înţelege ca adaptări folositoare în sensul modificării benefice a condiţiilor de existenţă.

B. Teoria ecologică. Mai mulţi cercetători (Marvin Harris, John W. Bennet, Donald L. Hardesty) au încercat să explice diversitatea culturală analizând elementele culturale în contextul mediului înconjurător total în care există societatea şi să le privească drept mijloace de adaptare a grupurilor la mediul înconjurător. Marvin Harris aplică această perspectivă în explicarea veneraţiei aparent iraţională, a indienilor faţă de vaci Deşi numai un indian din cinci îşi asigură o dietă corespunzătoare (proteine, calorii) religia hindustană interzice tăierea vacilor. Ca un rezultat al acestui fapt 100 de milioane de vaci rătăcesc pe teritoriul Indiei la sate şi la oraşe, împiedicând traficul şi murdărind zonele publice. Deşi unii observatori occidentali pot privi aceste vaci ca fiind nefolositoare, Marvin Harris a arătat că ele sunt vitale economiei indiene. O mare parte a populaţiei indiene trăieşte pe mici ferme, ce solicită pentru arăt şi alte munci ale câmpului cel puţin o pereche de boi. Cele mai multe familii trăiesc la marginea sărăciei şi nu îşi pot permite să cumpere tractoare. Ele trebuie să folosească boii şi aceştia, în mod evident, sunt produşi de către vaci. Extinderea tăierii vacilor ar înăspri penuria de animale de tracţiune, devenită critică, ar face neproductive fermele existente şi ar împinge spre oraşele deja suprapopulate, aproximativ 150 de milioane de oameni. Mai mult, vacile asigură Indiei anual 700 de milioane de tone de îngrăşământ natural. Jumătate din această cantitate este folosită ca fertilizator, de către fermieri ce nu îşi pot permite să cumpere substanţe chimice având acest rol. Cealaltă jumătate serveşte drept combustibil pentru gătit mâncarea,

într-o ţară cu modeste resurse de ţiţei şi cărbune. Când, în final, vacile mor, ele sunt mâncate, nu de către hindustani ci de către cei din afara castelor, ce nu sunt îngrădiţi să o facă de către religia Hindu şi care sunt, în general, chiar mai săraci şi mai flămânzi decât restul populaţiei. Pielea vacilor este folosită în imensa industrie de pielărie pe care o posedă India. Mai trebuie spus că vacile indiene nu necesită îngrijiri şi hrană, ele se hrănesc singure, de-a lungul drumurilor şi sirăbătând pământuri neproductive.

În al treilea rând, strâns legată de problema rolului culturii este aceea a raportării axiologice faţă de cultură. Cel puţin trei aspecte trebuie luate în considerare în acest context: etnocentrismul, relativismul cultural, evaluarea efectivă a culturii şi conflictul cultural.

A. Etnocentrismul. Culturile sunt foarte variate şi sunt supuse permanent unor schimbări mai mici sau mai mari, dar cei mai mulţi oameni trăiesc întreaga lor viaţă în cadrele culturii în care au fost născuţi. Cunoscând foarte puţine lucruri despre alte moduri de viaţă, ei privesc normele şi valorile lor proprii ca fiind inevitabile şi obligatorii, refuzând sau neputând să creadă în caracterul lor opţional. Pentru acest motiv oamenii tuturor societăţilor sunt vinovaţi într-o anumită măsură, de etnocentrism – adică de tendinţa de a judeca celelalte culturi prin prisma standardelor culturii proprii. Oamenii de pretutindeni sunt predispuşi să considere ca fiind de la sine înţelese judecăţile de valoarea conform cărora moralitatea lor, formele căsătoriei lor, stilul lor de-a se îmbrăca, concepţiile lor despre frumuseţe sunt juste, adecvate şi cele mai bune dintre toate alternativele posibile. Trupele noastre brave obţin glorioase victorii asupra inamicului; hoardele lor desfăşoară şi întreţin masacre sângeroase asupra noastră. Practicile noastre

sexuale sunt morale şi decente; ale lor sunt primitive şi perverse. Religia noastră este singura credinţă adevărată; a lor este o superstiţie păgână. Noi ne acoperim anumite părţi ale trupului deoarece avem simţ artistic şi suntem civilizaţi; ei umblă goi sau aproape goi deoarece sunt ignoranţi şi nu au nicio ruşine. Etnocentrismul este mai pronunţat în societăţile izolate, ce au avut contacte foarte reduse cu alte culturi. Dar chiar în societăţile moderne, unde cetăţenii au trecut printr-o educaţie formală, au avantajul unei bune mass-media şi au avut posibilitatea să călătorească în lume, se pot manifesta asemenea atitudini sau pot ajunge a fi dominante. Antropologii culturali consideră că o raţiune a persistenţei etnocentrismului este aceea că e aproape imposibil să-ţi priveşti propria cultură în mod obiectiv. Altă explicaţie este aceea că el poate fi funcţional pentru societate. El menţine încrederea în propriile tradiţii, descurajează pătrunderea străinilor şi menţine solidaritatea şi unitatea grupului. Dar, în alte condiţii, etnocentrismul poate avea multe efecte indezirabile. El poate încuraja rasismul, el poate cauza ostilitatea şi conflictul dintre grupuri şi îi poate influenţa pe oameni să nu recunoască nevoia unor schimbări în propria lor cultură.

B. Relativismul cultural Pentru a înţelege deplin o altă cultură, este necesar să adoptăm o poziţie proprie relativismului cultural ce susţine că o cultură nu poate fi judecată în mod arbitrar, conform standardelor unei alte culturi. Oamenii de pretutindeni pot avea simţământul că standardele proprii sunt superioare, dar nu există nicio logică carasă confirme întemeierea acestei judecăţi. Trebuie să recunoaştem că judecăţile axiologice referitoare la ceea ce e bun sau rău, moral sau imoral, depind aproape exclusiv de cel ce le face. Nu există un criteriu universal la care putem să

apelăm în explicarea şi interpretarea culturilor. Relativismul cultural solicită ca modul de viaţă total al unei alte societăţi să fie înţeles numai în termenii propriilor lui norme şi valori.

Pentru a răspunde interesului practic de a înţelege comportarea umană şi complexitatea naturii umane este o datorie vitală a observatorului să încerce, atât de mult pe cât poate, să înlăture miopia provocată de propria cultură atunci când el priveşte la o altă cultură.

C. Evaluarea culturii. Etnocentrismul şi relativismul cultural sunt două poziţii de tip „ideal". Etnocentrismul susţine că „noi avem dreptate şi toţi ceilalţi greşesc". Relativismul cultural, în schimb, consideră că „totul merge". Bineînţeles, încercând să apreciem comparativ cele două poziţii putem spune că relativismul cultural este preferabil etnocentrismului. Dar unii antropologi culturali, au căutat o formulă de evaluare a culturii ca să depăşească şi deficienţele relativismului cultural şi anume exagerările ce decurg din ideea „că totul merge". După părerea lor întrebarea importantă la care trebuie să răspundem este următoarea: în ce măsură şi cât de bine o cultură oarecare satisface nevoile materiale şi spirituale ale celor ce le orientează acţiunile şi comportamentele? Pentru a da răspuns la această întrebare trebuie formulaţi şi analizaţi anumiţi indicatori din domeniul calităţii vieţii, asigurării sănătăţii, crimei şi delincventei, structurii demografice, stabilităţii vieţii domestice, relaţiilor de grup etc. Despre o cultură a unei societăţi în care putem găsi o rată înaltă de sărăcie, malnutriţie, crimă, delincventă, sinucidere, degradare a mediului înconjurător etc. Putem spune că funcţionează mai puţin bine decât cultura unei alte societăţi unde există mai puţine probleme de acest fel. În aceeaşi ordine de idei, uneori se subliniază faptul că o cultură este în

mod esenţial un sistem chemat să asigure bunăstarea şi sănătatea unei comunităţi de oameni, a unei populaţii. Prin urmare, ea poate fi evaluată ca fiind de succes atâta timp cât oferă posibilitatea supravieţuirii societăţii într-o direcţie pe care membrii ei o consideră rezonabilă. Antropologii culturali atrag atenţia şi asupra faptului că atunci când evaluăm o cultură trebuie să ne mai întrebăm: Nevoile cui şi supravieţuirea cui sunt cel mai bine asigurate de cultura respectivă? Cine are interes în evaluarea pozitivă sau negativă a unei culturi? Critică din afară a unei culturi nu poate urmări tendinţe de hegemonie culturală? Cu ce drept reprezentanţii unei culturi îşi permit să critice o altă cultură? D. Conflictul cultural. Se poate manifesta sub diverse forme. Una dintre ele este între cultura ideală, aşa cum este exprimată în valorile şi normele în care un grup susţine că crede şi cultura reală, aşa cum este ea exprimată în practicile efective ale acestui grup. O altă formă rezultă din existenţa unor grupuri ce nu participă deplin la desfăşurarea culturii dominante a societăţii. Aceste grupuri sunt destul de largi şi eterogene în societăţile industriale moderne, în care există multe diferenţe culturale între membru diferitelor comunităţi religioase, ocupaţionale, regionale şi de alt gen. În acest context se vorbeşte despre subcultură şi contraculturi. O subcultură împărtăşeşte cultura atotcuprinzătoare a societăţii, dar ea are, de asemenea, propriile ei norme, valori şi un stil de viaţă specific {de exemplu, subculturile bogaţilor şi săracilor, a diferitelor grupuri rasiale şi etnice, a diferitelor regiuni, în armată, în închisori, în campusurile universitare, între cei ce folosesc drogurile, la colţul străzii). O contracultură este o subcultură în contradicţie cu cultura dominantă. Ea în mod conştient respinge unele dintre cele mai importante norme

şi valori ale societăţii existente şi este în mod obişnuit mândră de acest lucru (de exemplu, mişcarea tineretului în S.U.A. sau Franţa, în 1968).

CAPITOLUL VI

CULTURA PARTICULARĂ ŞI CULTURA UNIVERSALĂ

Cultura universală este o sintagmă tot mai des folosită în ştiinţele socio-umane actuale (îndeosebi în legătură cu problematica globalizării). Antropologia culturală, prin specificul statutului ei, trebuie să acorde o atenţie aparte conţinutului şi formelor acestei sintagme.

Încercând o specificare din perspectivă istorică a sintagmei cultură universală, am putea spune că întreaga cultură umană îşi are una şi aceeaşi vatră de origine: Orientul apropiat (problemă asupra căreia ne vom opri într-o altă parte a acestei lucrări) sau câteva vetre (conform posibilelor interpretări ale unor săpături arheologice mai recente – Valea

Indului, Nordul Chinei, Asia de Sud-Est, Mesoamerica, zona Andean din America de Sud).

Din vatră sau vetrele de origine, cultură a parcurs un complex proces de evoluţie marcat de inovaţii (schimbări ale culturii datorate ideilor născute în însăşi grupul, comunitatea, societatea avute în vedere) difuâuni (o idee sau o inovaţie este transmisă de la un individ sau un grup la altul) şi sincronisme (fuziunea unei culturi cu o altă cultură prin abandonarea unor aspecte ale culturii împrumutate pentru a corespunde grupului care a împrumutat). În urma acestor procese evolutive, petrecute în cursul succesiunii generaţiilor şi dezvoltării meandrice a istoriei, au rezultat o multitudine de culturi ce pot fi determinate astăzi prin observaţie directă, prin studiul documentebr scrise sau prin studiul rămăşiţelor materiale scoase la iveală de arheologi.

În legătură cu existenţa unei multitudini de culturi în lumea contemporană şi în istoria universală, se ridică cel puţin două întrebări de neocolit: l. Cultură se găseşte doar în stări particulare, sau se poate vorbi despre o stare universală a ei? 2 între culturile particulare şi cultura universală (dacă există aşa ceva) nu se află nimic; altfel spus, nu există, cumva, încercări de trecere de la particular la universal prin stări intermediare de diferite grade de generalitate?

Astăzi cultură se prezintă sub forme particulare caracterizând, în principal, naţiunile lumii contemporane. Un sondaj efectuat în 1995 în ţările Europei Occidentale a scos în evidenţă faptul că, în fiecare ţară a Uniunii Europene, 70% şi chiar mai mult, din populaţia lor se priveşte pe sine în termeni pur naţionali. Judecând lucrurile dintr-o perspectivă filosofică, am putea spune că particularul nu poate exista fără universal. Mai mult, am putea stabili între cele două domenii raporturi de determinare a unuia de către celălalt. Aşa a procedat, de pildă, Mihai Eminescu, ce a susţinut că naţiunea este ceva sacru, ceva ce ţine de dumnezeire29 Cosmopolit sunt şi eu, zice Toma Nour, eroul prozei Geniu pustiu, „aş vrea ca omenirea să fie prisma una singură, strălucită, pătrunsă de lumină, care are însă atâtea culori. O prismă cu mii de culori, un curcubeu cu mii de nuanţe. Naţiunile nu sunt decât nuanţele prismatice ale Omenirii şi deosebirea dintre ele este atât de naturală, atât de explicabilă, cum putem explica prin împrejurări asemenea diferenţe dintre individ şi individ". Mihai Eminescu foloseşte cuvântul Lumină de mai multe ori, în contextul avut în vedere, scris cu literă mare. E vorba de o Lumină Divină. Am putea concluziona, din toate acestea, că după părerea lui Mihai Eminescu toate culturile particulare sunt de natură

dumnezeiască şi exprimă, într-o culoare particulară şi inconfundabilă, una şi aceeaşi cultură universală, care nu este altceva decât Lumină Divină.

În a doua jumătate a secolului al XX-lea şi cu deosebire în ultimul deceniu al lui, ideea existenţei şi dezvoltării unei culturi universale a devenit insistentă şi persuasivă. Această idee oglindeşte, după cum spune V.S. Neipal30 unificarea culturală a umanităţii şi acceptarea crescuia a valorilor, credinţelor, orientărilor, practicilor şi instituţiilor comune de către oamenii de pretutindeni în lume. Václav Havel, cunoscutul dramaturg ceh şi după 1989 preşedintele Republicii Cehe, a spus la rândul lui, că acum trăim o singură civilizaţie globală.

Sintagma cultură universală, are în prezent mai multe accepţii: 1 Cultura citadină, răspândită în toate societăţile actuale (legată, îndeosebi şi indisolubil, de folosirea automobilelor) şi care le deosebeşte de societăţile primitive, care nu au ajuns la stadiul de evoluţie urbană; 2 Generalizarea unor modele de comportare existente în câteva ţări occidentale la nivelul întregii lumi (cocalizare, MacDonaldizare, biugizare, hollywoodizare etc.); 3 Lm ansamblu de idei, valori şi doctrine ce sunt acceptate caftind expresia conştiinţei şi raţionalităţii lumii contemporane şi care sunt susţinute de oameni influenţi din Occident şi din alte părţi ale lumii. Aceştia se întâlnesc periodic pentru reafirmarea, consolidarea şi dezvoltarea paradigmei lor culturale. Această formă a culturii universale este numită cultura Dauos31 după localitatea unde au fost puse bazele ei; 4 Cultura universală privită în indisolubila legătură cu cultura occidentală în ansamblul ei şi anume ca un produs sau ca un efect al acesteia din urmă. În fond, este vorba despre identificare culturii occidentale cu cultura universală,

sau despre ridicarea la rang de cultură universală a culturii occidentale.

Această ultimă accepţie a sintagmei cultură universală, face trecerea spre cea de-a doua întrebare, legată de interpretarea existenţei în lume a unei multitudini de culturi. Mai precis, se pune problema existenţei unor intermediari, de grade diferite de generalitate, între culturile particulare şi cultura universală, în istoria omenirii, în mai multe perioade ale acesteia şi în mai multe părti ale lumii, au existat încercări, de mare relevanţă, de generalizare a unor culturi: răspândirea culturii elene, prin cuceririle lui Alexandru Macedon (căruia Aristotel i-a propus să instituie un Stat al Lumii), expansiunea culturii române în întregul imperiu (în parte, cultura română este datorată acestui proces), difuziunea ideilor creştine în primele secole după Cristos, răspândirea ideilor Islamului în Europa Evului Mediu, exportarea în America Centrală şi de Sud a culturilor spaniolă şi portugheză în urma cuceririi coloniale a acestor ţări, pătrunderea culturii engleze în tot Imperiul colonial britanic, impunerea culturii de tip sovietic în tot blocul comunist din estul şi centrul Europei după cel de-al doilea război mondial.

Cea mai pregnantă formă de cultură ce se presupune a face tranziţia dinspre culturile particulare ale lumii contemporane spre cultura universală este cultura occidentală. Ideea a luat şi o formă extremă: prăbuşirea comunismului a însemnat, pretutindeni în lume, „sfârşitul istoriei" şi „victoria universală a democraţiei liberale", ce deţine un loc central în cultura occidentală. Susţinătorii occidentalizării lumii recurg la mai multe argumente cu temei real şi nu doar la raţionalizări ideologice: 1 Creşterea interacţiunii dintre popoare (comerţ, investiţii, operaţiuni

financiare, turism, mass-media, comunicaţii electronice în general etc.), în care rolul principală au ţările occidentale; 2 Extinderea şi adâncirea modernizării începută încă din sec, al XVIII-lea. Modernizarea este un proces caracterizat mai ales prin următoarele: industrializare, urbanizare, nivele ridicate de alfabetizare, mobilitate socială şi polarizare a bogăţiei, diversificarea structurilor sociale.

Pentru a defini cultura occidentală trebuie să dezvăluim conţinutul ei ideatic, extensiunea ei geografică şi procesul prin care ea se difuzează în lume. Occidentul include Europa, America de Nord, la care se adaugă şi alte ţări ale foştilor colonialişti europeni, cum ar fi Australia şi Noua Zeelandă. Legăturile dintre cele două mari componente ale Occidentului, Europa şi America de Nord s-au schimbat, în sec, al XK-lea, America s-a definit ca fiind diferită şi opusă faţă de Europa. În sec, al XX-lea, America s-a identificat pe ea însăşi că pe o parte şi desigur, liderul unei întinse entităţi, a Occidentului, care include şi Europa. Termenul Occident este uneori utilizat restrictiv pentru a se referi doar la ceea ce se obişnuieşte a se denumi în mod deosebit creştinătatea occidentală (protestantism şi catolicism).

În prezent, Occidentul este privit ca o cultură euro-americană sau nord-atiantică cu un conţinut ce depăşeşte cadrele religiei. De termenul respectiv se leagă conceptul de occidentalizare la care deja ne-am referit. Acesta din urmă poate însemna difuziunea culturii Occidentului, dar şi încercarea de dislocare a altor culturi ale lumii, în ambele cazuri, „occidentalizarea" poate trezi suspiciuni în rândul populaţiilor altor culturi. Samuel Huntington profesează o judecată şi mai aspră. El consideră că Occidentul a ajuns la extensiunea actuală nu prin

superioritatea ideilor, valorilor sau religiei sale (la care mulţi membri ai acestei culturi au fost expuşi), ci, mai degrabă, prin superioritatea sa în aplicarea violenţei organizate. Ceea ce este nu numai discutabil, dar chiar greşit, este tendinţa de a identifica occidentalizarea cu modernizarea. Sunt semnificative, în această ordine de idei, precizările făcute de Saburo Okito32 El a spus că, atunci când el discută despre dezvoltarea economică a Japoniei, întotdeauna subliniază că modernizarea nu este sinonimă cu occidentalizarea. Multe elemente tradiţionale ale culturii japoneze, susţine el, au jucat un rol important în procesul de modernizare a Japoniei.

Starea culturii occidentale în lumea contemporană poate fi aproximată, cu mai multă luciditate, dacă luăm în considerare reacţiile faţă de Occident şi modernizare înregistrate în istoria relativ recentă a lumii. De regulă sunt semnalate trei mari tipuri de reacţii faţă de acestea: 1 Respingere (Japonia începând cu primele contacte cu Occidentul, 1542 precum şi reacţia faţă de modernizarea Islamului); 2 Kema/ismu /adoptarea, deopotrivă, a modernizării şi occidentalizării (renunţarea la cultura non-occidentală). Denumirea acestei reacţii vine de la Kamal Atatürk, cel care a creat o nouă Turcie, din ruinele Imperiului Otoman; 3 Reformismul – încercare de a combina modernizarea cu păstrarea valorilor practicilor şi instituţiilor principale ale culturii societăţii indigene (China), în procesul de occidentalizare şi modernizare, poate surveni, la un moment dat, o reacţie adversă. Ea este numită reacţie de indigenizare. Se caracterizează prin diminuarea atracţiei exercitate de cultura occidentală, prin revenirea la tradiţii şi prin dezvoltarea unei culturi proprii. Samuel Huntington oferă o schemă sugestivă a raporturilor semnalate faţă de

D

B o

Modernizare

A = cel care respinge

B = kemalismul

C = reformatorul

D = occidentalizare fără restricţii

E = occidentalizare şi modernizare urmate de o scădere a ratei occidentalizării în favoarea naşterii şi dezvoltării culturii indigene

Legat de sintagma „cultură occidentală" este conceptul de globalizare, înţeles în termeni de bună credinţă că o creştere a interdependenţei în lumea de azi. Acest proces a fost privit de unii antropologi într-un mod apoteotic, că mecanismul prin care se naşte societatea adevărată, în sens de „asociere socială planetară". O latură importantă a globalizării o reprezintă, după părerea noastră, tendinţa de instaurare a uneia şi aceleiaşi culturi, adică a celei occidentale, în toată lumea. Pentru a exemplifica această tendinţă ne putem referi la internaţionalizarea mass-mediei (ştirile, cinematograful, publicitatea, televiziunea, internetul etc.). Globalizarea privită astfel ar putea avea ca efect colateral (ce s-ar putea transforma în efect principal) stingerea unor culturi particulare. Dacă ecologiştii şi militanţii organizaţiei Greenpeace deplâng dispariţia zecilor şi chiar sutelor de specii de animale, păsări, insecte, atunci cum să nu îşi pună antropologul problema dispariţiei unor culturi? Istoria consemnează dispariţia unor limbi şi a unor culturi despre care ne-au rămas vagi şi indescifrabile vestigii. Ar fi un mare păcat, comis în faţa Umanităţii, ca din diversitatea culturală a lumii contemporane, într-un viitor

mai mult sau mai puţin îndepărtat, să nu rămână decât o grămadă de piese de muzeu.

Dacă privim cu luciditate, lăsând la o parte dorinţele şi interesele de moment, procesul despre care este vorba, vom constata existenţa în lumea de astăzi a unei realităţi sociale şi culturale extraordinar de complexe care ar putea evolua în direcţii imprevizibile, unele chiar împotriva aşteptărilor Occidentului. Adâncirea inegalităţilor la scară planetară, creşterea sărăciei, modificările în raporturile de putere economică şi militară în lume, pe fundalul unor schimbări demografice spectaculoase, generează semnificaţii dramatice ce nu pot să nu ne înveţe să privim fără exaltare europocentristă viitorul culturii umane. La sfârşitul primelor două decenii ale secolului XX, populaţia lumii era aproximativ de 2 miliarde de oameni. Astăzi lumea are o populaţie în jur de 6 miliarde. În 1930 Occidentul reprezenta cam 40% din totalul oamenilor de pe glob. Astăzi este îndoielnic dacă el înseamnă 14%. În mod evident, ponderea Occidentului în lume, dacă tendinţele de până acum rămân aceleaşi, va scădea mai mult decât îngrijorător. Lumea chineză depăşeşte cu câteva sute de milioane miliardul de oameni şi progresele ei economice, tehnice şi militare sunt remarcabile. Lumea arabă este la un miliard de oameni. India este şi ea la aceleaşi dimensiuni demografice. Africa vine din urmă cu rapiditate, vestind o explozie demografică continentală. America Latină urcă şi ea spre un miliard într-un viitor nu prea îndepărtat. Şi nu putem uita că toate aceste „lumi" au o cultură proprie de valoare indubitabilă pentru supravieţuirea unor populaţii uriaşe. Cine ştie dacă ele nu ar putea produce schimbări de adâncime în cultura Occidentului. Poate că nu exagerăm afirmând posibilitatea naşterii, în viitor, prin sincretism (şi nu numai), a unor noi

culturi de o mare valoare şi benefice afirmării oamenilor ca individualităţi. Orice poziţie dogmatică în domeniul culturii, de genul idealizării fără niciun simţ al măsurii, al prevederii sau al premoniţiei, a unei culturi în raport cu celelalte, contrazice, după părerea noastră, principiile de bază ale antropologiei culturale.

Constituirea unei forţe sau a unor forţe militare de excepţie nord-americane şi vest-europene, ce păzesc şi menţin locul actual de lider al Occidentului în structura culturii lumii, pare a fi eficace şi inevitabilă din perspectiva europeanului şi nord-americanului, în ciuda sacrificiilor deloc nesemnificative de oameni şi valori. Nu putem şti dacă aceste forţe vor rezista şi în viitor, care vor fi costurile lor şi dacă efectele lor nu vor deveni malefice.

CAPITOLUL VII MULTICULTURALISMUL în mod aparent, ideea că lumea contemporană de deplasează spre o cultură universală are un concurent important. Aceasta este ideea multiculturalismului. La nivelul principiilor şi al declaraţiilor, ea nu agreează şi chiar respinge tendinţele spre universalitate, făcându-se purtătoarea de cuvânt a menţinerii sine de a unui conglomerat de culturi particulare. Referindu-ne la această poziţie, din domeniul vieţii culturale contemporane, trebuie să facem câteva precizări şi observaţii.

Este necesar să se facă distincţie între conceptul de multiculturalitate şi cel de multiculturalism. Multiculturalitatea nu este şi nu poate fi altceva decât coexistenţa, în una şi aceeaşi perioadă de timp, în una şi aceeaşi realitate culturală de ansamblu, a mai multor culturi particulare sau subculturi. Pot fi date ca exemple: cultura profesiilor, cultura vârstelor, cultura claselor, cultura etniilor, cultura raselor ş.a.m.d. Conceptul de

multiculturalitate sugerează antropologiei culturale necesitatea efectuării unor analize şi interpretări detaşate ideologic, neutre sub raport politic şi fără patimă din punct de vedere afectiv a culturilor coexistente. Aceste analize şi interpretări au două caracteristici de care trebuie să se ţină seama. Prima, se referă la exigenţa examinării critice şi comparative, din perspectiva criteriilor promovate de către antropologia culturală şi de alte ştiinţe şi discipline socio-umane, a diferitelor culturi, astfel încât să se poată stabili ierarhii între stadiile evoluţiei şi dezvoltării, parcurse de acestea. A doua caracteristică constă în deschiderea lor umanistă şi democratică. Ele sugerează, în domeniul cunoaşterii şi interpretării, limitele monoculturalismului, care poate conduce la îndepărtarea de la realitatea diversităţii culturale şi la imposibilitatea judecării axiologice corecte a diferitelor culturi.

Multiculturalitatea şi multiculturalismul, deşi sunt concepte apropiate etimologic, ele sunt totuşi diferite din punctul de vedere al conţinutului şi semnificaţiilor lor. De asemenea, am putea spune că multiculturalismul are ca premiză şi, uneori, ca pretext realitatea coexistenţei unei pluralităţi de culturi şi că, deci şi prin aceasta se aseamănă cu multiculturalitatea. Apar însă între ele câteva deosebiri esenţiale. Multiculturalismul nu este o cunoaştere şi o interpretare cu pretenţii ştiinţifice a realităţii culturale. El este un fenomen deplasat dinspre cunoaştere şi interpretare (adică dinspre multiculturalitate), pe care le foloseşte sau parazitează într-un fel sau altul, spre zona ideologicului şi politicilor. Constatarea coexistenţei mai multor culturi, fiecare valoroasă în felul ei (o judecată de fapt), este transfigurată în judecăţi de valoare, în luări de poziţii pătimaşe, în mituri etc şi materializată deseori, în programe

şi acţiuni politice, menite să pună în cadre dezirabile şi benefice raporturile interculturale. Mai trebuie precizat, ca un fapt esenţial, că multiculturalismul se manifestă, de fiecare dată, într-un mod particular, în funcţie de timp, de loc şi de mulţi alţi factori. Marile experienţe multiculturaliste din lume – Canada, Suedia, Australia – sunt un exemplu în acest sens. Ele au fost chemate la viaţă de situaţii diferite şi se întruchipează în politici specifice, încercarea de determinare analitică a multiculturalismului este necesar să dezvăluie cel puţin câteva aspecte ce ni se par esenţiale: 1 Multiculturalismul a apărut ca un efect al unor stări de lucruri reale şi anume mai multe culturi, care pot să dea naştere sau chiar au dat naştere, în relaţiile dintre ele, unor probleme, tensiuni, stări de spirit accentuate, conflicte neproductive şi periculoase menţinerii ordinii sociale şi respectării valorilor democraţiei. Faptul s-a petrecut, poate deloc întâmplător, tocmai în câteva ţări având un profil asemănător: cu economie capitalistă, dezvoltate şi democratice. La început el s-a limitat la sferă ideologicului, sub forma unor nemulţumiri, tot mai cristalizate, din partea unor grupuri şi a unor răspunsuri şi promisiuni făcute din partea reprezentanţilor puterilor statului şi partidelor politice. Apoi, multiculturalismul a intrat în zona politicilor, luând forma unor programe efective şi eficace, ce au ajuns chiar în situaţia unor politici de stat. Privit din această perspectivă multiculturalismul poate fi caracterizat ca o acţiune culturală raţională şi benefică, în lume există trei experienţe clasice în domeniul multiculturalismului. Canada a adoptat un model multiculturalistân 1971 pe care, apoi, l-a perfecţionat continuu. Modelul suedez a devenit o politică oficială în 1975 Australia a făcut acelaşi lucru în 1978 Toate cele trei modele sunt legate de problematica imigranţilor:

folosirea lor corespunzătoare, tratamentul lor nediscriminatoriu în sens negativ, protejarea lor pentru a depăşi impactul dezrădăcinării din ţara de origine (eventual printr-o discriminare pozitivă). Totodată, se poate remarca existenţa în toate cele trei cazuri (poate mai puţin în cel al Suediei) a unui spaţiu imens cu resurse deosebite, favorabile afirmării energiilor umane şi în condiţiile unei densităţi demografice reduse, în sfârşit, nu trebuie trecută cu vederea puterea de atracţie deosebită a celor trei ţări, prin calitatea vieţii, nivel de dezvoltare economică, liberalism democratic, toleranţă şi vulnerabilitate redusă în caz de război.

Pentru o ilustrare mai concretă a unui model multiculturalist ne vom referi la cazul oraşului Toronto, din Canada, într-un raport oficial al primăriei din Toronto, din iunie 1998 poziţia multiculturalistă este înţeleasă ca o convergenţă şi utilizare deplină a forţelor oamenilor: „Împreună noi suntem unul" (Togeiher we are one). Multicutturalismul, în acelaşi loc, este caracterizat astfel: „Noi nu recunoaştem şi tolerăm pur şi simplu această diversitate (n.n. culturală, de tip rasial şi etnic), dar mai mult o respectăm, o apreciem şi o cultivăm ca pe o parte tulburătoare şi integrală a experienţei şi identităţii noastre colective".

Pentru a înţelege nevoia presantă a multiculturalismului în Toronto, trebuie să-l caracterizăm din perspectiva problemelor care ne interesează aici. Toronto este oraşul cu cea mai mare diversitate etnică din lume. 48% din populaţia oraşului Toronto s-a născut în altă parte decât în Canada, depăşind din acest punct de vedere oraşul New York, în care populaţia născută în afara S.U.A. reprezintă doar 28%. Imigranţii, din Toronto (peste 70.000 în fiecare an), au venit din 169 de ţări, vorbesc 100 de limbi

diferite şi 42% dintre ei nu puteau vorbi la sosirea lor în Canada nici engleza, nici franceza. O schimbare importantă se petrece în domeniul ponderii populaţiei imigrante nonalbe din oraş şi din Aria 905 (ce înconjoară oraşul), în anul 2000 numărul nonabilor va reprezenta 54% din populaţia oraşului. Situaţia34 din 1998 a imigranţilor din Toronto şi din zona înconjurătoare este ilustrată în tabelul din pagina următoare.

2 Multiculturalismul poate fi şi disfuncţional, fapt deseori omis în ideologia ce îl parazitează. Disfuncţionalitatea lui se manifestă sub mai multe forme: a. Întâi de toate multiculturalismul poate fi o politică vicleană, de asimilare a uneia sau a mai multor culturi celei oficiale sau majoritare, calificată ca o tendinţă sau o staţie spre cultura universală (pro-occidentalism); b. El poate fi un mijloc rafinat de combatere, subminare şi luptă împotriva culturii oficiale sau majoritare, naţionale, europene, occidentale, considerată de grupurile minoritare, rasiale sau etnice, ca fiind o sumă de prejudecăţi, rasisme, naţionalisme, tradiţionalisme desuete; c. El poate subaprecia sau chiar împiedica comparativismul axiologic între culturi, punând pe acelaşi plan culturi inegale în ceea ce priveşte stadiul lor evolutiv. În felul acesta, relaţiile interculturale „de egalitate" nu urmăresc relevarea, protejarea, dezvoltarea valorilor culturale autentice, ci relativizarea axiologică a culturilor, reducerea lor la un numitor comun scăzut sau chiar devalorizarea lor. În aceste condiţii, a vorbi despre „specificul" unei culturi, despre „temeiul" unei culturi, despre „esenţa" ei, se consideră a fi lipsit de sens şi orice încercare de acest gen este bagatelizată şi ironizată; d. Multiculturalismul, în ciuda etimologiei termenului care sugerează trecerea dinspre unu spre multiplu, adică dinspre

îngustime spre complexitate poate a şi uneori este efectiv, reducţionist. Mai întâi pentru faptul că el poate sugera falsa idee că, rezolvând egalitatea culturală, se rezolvă implicit şi marile probleme sociale, cum ar fi diferenţele adânci dintre grupurile sociale în ceea ce priveşte nivelul calităţii vieţii lor. În al doilea rând, muiticulturalismul poate induce ideea că sfera culturii se reduce la domeniul relaţiilor rasiale, interetnice sau dintre sexe. El nu favorizează transparenţa adevărului că preocupările lui nu se referă la aspecte decisive şi fundamentale ale culturii, ci doar la aspecte care, deşi importante, nu condiţionează structural natura unei societăţi. Cultura este modul de viaţă al unui grup de oameni, comunităţi sau societăţi, adică o realitate deosebit de complexă şi extinsă şi care nu poate fi redusă la problematica ce vizează cultura raselor, etniilor şi sexelor.

Populaţia oraşului Toronto şi a zonei înconjurătoare (aria 905)

Toronto
% populaţie
Aria 905
% populaţie

Imigrantă

Imigrantă

Din Toronto

Din aria 905

Populaţia totală
Populaţia imigrantă
Imigranţii

Nonalbi după locul

Naşterii

Vietnam
Jamaica
Guiana
Sri Lanka
Trinidad & Tobago
Haiti
Taiwan
Iran
Coreea de Sud
Pakistan
El Salvador
Egipt
Mexic
Maroc
Malaesia
Cambodgia
Tanzania
Kenya

Note şi bibliografie 1 Legătura omului cu natura face obiectul unei părţi distincte a acestei lucrări: Zestrea biologică a omului, Partea a 7-a 2 Antonina Kloskowska,

Categoria de cultură. Sensul academic şi sensul curent, în „Sociologia Kultury", Warszawa, 1983.3 în sensul atribuit de Charles H. Cooley acestui concept, ca un grup în care relaţiile dintre indivizi sunt de tipul face-to-face (faţă în faţă) 4 Herbert J. Gans, Popular Culture and High Culture. O analiză şi evaluare a gustului. Basic Books, Inc, Publishers, New York, 1974.5 în paginile următoare vom face unele precizări în legătură cu ideile lui Samuel Huntington 6 A.L. Kroeber şi C. Kluckhohn, The Concept of Culture: A Criticai Review of Definitons, în Paers of Peabody Museum, Harvard University, Vol. XLI, 1950.7 Edward B. Tylor, Vol. I, John Murray, London, 1851.8 Zdenek Salzmann, Anthropology, Harcourt, Brace & World, New York and al, 1969.9 Clyde Kluckhohn, Culture: A Critica! Reoiew of Concept and Definitions, în „Papers of Peabody Museum of American Archeology and Ethnology", Harvard University, Vol. XLVII, No. L, 1952.10 Opera citată 11 Opera citată 12 Richard A. Barrett, Culture & Conduf4 An Excursion în Anthropo/ogy. Second Edition, Wadsworth Publishing Company, Belmond, 1990.13 Ginn and Company, 1904.14 Perioadă cuprinsă între 1920 şi 1933 când vânzarea produselor alcoolice în S.U.A. a fost interzisă printr-un amendament la Constituţie 15 Robin M. Williams, American Society: A Sociologică! Interpreiation, 3rd ed, Knopf, New York 16 The Gallup Repart, March, 1982 Repari No. 198.17 Eugeniu Speranţia, „Papillons" de Schumann 18 Leslie A. White, The Science of Culture, Farrar, Ştraus & Cudahy. Inc, New York, 1949.19 Jérôme Fellmann, Arthur Getis. Judith Getis, Human Geography, Wm. C. Brown Publishers, 1990.20 Marvin Harris, The rise of Anthropological Theoty: A History of Theories of Culture, Crowell, New York, 1968.21 Vol.72Summer 22 Simon & Schuster, 1996 Cartea a fost

tradusă în limba română în anul 1998 în Editură Antet 23 Vezi în acest sens articolul Cultural Exphnations, din „The Economist", November 9th – 15th, 1996 folosit şi în continuare 24 Lawrence E. Harrison, Who Prospers? How Cultural Values Shape Economic and PoMcal Succes, Basic Books, 1992.25 Thomas Sowell, Race and Culture: A World View, Basic Books 1994.26 Robert Putnam. Making Democracy Work: Civil Traditions în Modem/ta/y, Princeton, 1993.27 Francis Fukuyama, The End of History, Free Press, 1992.28 Francis Fukuyama, The Last Man and Trust The Social Virtuţes and tine Creation of Prosperity, Free Press, 1992.29 Achim Mihu, Eminescu şi catolicismul, „Tribuna", Anul V, No.4 (2061) 28 ianuarie – 3 februarie 1993.30 V.S. Naipaul, Our Uniuersallivilisation, Conferinţa Wriston, 1990 Institutul Manhattan, New York Review of Books, 30 oct. 1990.31 Vezi în acest sens Samuel Huntington, Ciocnirea civilizaţiilor, ediţia românească, p.82.32 Saburo Okito, Cu faţa spre secolul 21 Ager, economistul – RAI, Bucureşti, 1992.33 Toate acestea sunt tratate de Samuei Huntington în cartea menţionată 34 „The Toronto Star" June 7.1998

PARTEA a 6-a ZESTREA BIOLOGICĂ A OMULUI

CAPITOLUL I PRINCIPIUL SE ARDEI

Explicarea şi interpretarea omului sunt intim legate de răspunsul la întrebarea: Care factor este mai important, ereditatea sau mediul, biologicul sau socialul, sau altfel spus, în limbaj cu pretenţii de universalitate, nature (natura) sau nurture (educaţia)? Pot fi date, în principiu, două tipuri d? I răspunsuri la această întrebare. Mai întâi, trebuie menţionate cele ce consideră că factorii respectivi sunt mutuali exclusivi: omul este produsul fie numai al eredităţii, fie numai al mediului. Dacă am accepta, ca fiind valabile

aceste răspunsuri, ne-am afla în aceeaşi situaţie cu acel care ar spune că, apa este compusă fie numai din hidrogen, fie numai din oxigen, în actualul stadiu al cunoaşterii omeneşti un astfel de răspuns este total anacronic şi nimeni nu şi-ar permite să-l susţină, fără să nu cadă în ridicol.

Al doilea tip de răspunsuri este legat de formula şi/şi, adică – în determinarea omului contribuie amândoi factorii menţionaţi şi ereditatea şi mediul. Răspunsurile de acest tip pot fi prezentate schematic printr-o curbă de distribuţie care, la un capăt să aibă factorul ereditar şi la celălalt mediul social şi cultural. Sunt posibile trei interpretări majore: 1) Când distribuţia este determinată corect, ca fiind una normală, adică sub forma unui amestec jumătate/jumătate al celor doi factori, în această situaţie, antropologul s-ar situa pe poziţiile adevărului (cazul l); 2) Când curba distribuţiei este înţeleasă ca fiind deplasată spre ereditate. Cel ce priveşte astfel lucrurile se va face, automat, partizanul unui determinism biologic (cazul II); 3) Când curba distribuţiei este privită ca fiind deplasată spre mediu. Este expresia susţinerii unui determinism sociologic şi cultural (cazul III).

Cazul ÎI
Cazul I
Cazul III
Ereditatea
Determinismul biologic
Adevărul
Determinismul sociologic

Mediul întrebarea menţionată mai înainte poate fi pusă şi în legătură cu determinarea comportării şi acţiunii omului. Şi în această ipostază ea poate primi răspunsuri de genul, fie numai ereditatea, fie numai mediul, sau de tipul şi ereditatea

şi mediul. Trebuie remarcat însă că, asemenea afirmaţii, oricât de meşteşugit ar fi susţinute, nu ne spun prea multe şi sunt corigente în raport cu progresele realizate de cunoaştere în ultimele decenii. În acest context se cuvine menţionat, ca un element de noutate benefic, „principiul zgărzii", elaborat de Van den Berghe (1983) 1 El este un instrument de aproximare, prin virtuţile unei comparaţii, a complexităţii interacţiunii dintre ereditate şi mediu.

Conform acestui principiu, raportul dintre ereditate şi mediu, în cunoaşterea comportării şi acţiunii este asemănător cu relaţia dintre om şi animal, mijlocită de zgardă. Putem simboliza această relaţie astfel: O – Z – A, în care o este omul, Z este zgarda şi A este animalul. Simbolizarea respectivă ne este utilă în specificarea a trei cazuri de manifestare a relaţiei în cauză.

Cazul I: OZ ZA (adică termenii nu sunt egali), în condiţiile în care OZ ZA (adică primul termen este mai important decât al doilea termen), între cele două elemente există o inegalitate rezultată din aceea că nu animalul este acela care controlează zgarda şi prin ea stăpânul. Puterea e în mâna omului. Zgarda poate fi bivalorică Z + /în acest caz, Z + pentru o şi Z pentru A.

Cazul îi OZ = ZA. Între cele două elemente există o egalitate. Zgarda e în tracţiune egală atât dinspre O, cât şi dinspre A.

Cazul III: OZ ¥ = ZA, în condiţiile în care OZ < ZA. Între cele două elemente există o inegalitate, însă de această dată în favoarea lui A. În acest caz, Z 4 pentru A-şi Z pentru O. Puterea e la latitudinea animalului.

În principiul lui Van den Berghe, între elementele raportului există un factor intermediar care poate lua valori pozitive sau negative, atât pentru om, cât şi pentru animal.

Calitatea valorilor lui Z (zgărzii) depinde de: 1) situaţia lui O; 2) situaţia lui A; 3) situaţia raportului de forţe dintre o şi A. Înseamnă că în relaţia O – Z – A poziţiile omului, ale zgărzii şi ale animalului sunt funcţii ale unor situaţii date sau create. Ascendenţa lui o asupra lui A, bineînţeles dezirabilă, nu este o lege. Oricând se poate ivi riscul ca A să domine asupra lui O, ca animalul să dea peste cap stăpânul lui. Ca exemple, pot fi date asemenea manifestări, care nu pot fi deloc, sau în întregime explicate prin cauze de natură socială sau culturală, cum ar fi războaiele, conflictele sângeroase dintre comunităţi diferite, etnic său religios, terorismul de toate varietăţile, anumite forme ale crminalităţii din care pe primele locuri se află omorul, violul, lezai să corporală a aproapelui ș.a. Această posibilă răsturnare de poziţii este un fapt, de cele mai multe ori şi în mare parte, imprevizibil. El nu se prea lasă aproximat prin procente, prin tendinţe statistice, prin probabilităţi. Singura cale de a-l face faţă este determinarea situaţiei în care s-a petrecut şi, totodată, schimbarea ei. Morala este următoarea: raportul dintre ereditate şi mediu conţine un element de inefabil, care explică, printre altele şi în parte, complexitatea şi specificitatea comportării şi acţiunii omului ca părţi ale realităţii sociale şi culturale.

Problema locului zestrei biologice în devenirea omului, în comportarea şi acţiunea lui a fost pusă încă de Charles Darwin. În cartea lui, On the Origin of the Species (1859), el a afirmat că omul este un animal. Emile Durkheim, la rândul lui, a susţinut că diversele relaţii dintre oameni, de pildă de cunoaştere reciprocă sau de comunicaţie, iau naştere pe temelia unei capacităţi preexistente pentru legături sociale. Societatea, spunea el, este constituită nu doar din contactele dintre oameni stabilite aici şi acum. Ea se bazează şi pe o

solidaritate anterioară, moştenită dinspre biologic, în ultimii ani, problema respectivă a fost redescoperită şi, mai mult, subliniată şi îmbogăţită. Aprecierea este motivată prin: 1) naşterea şi dezvoltarea etologiei; 2) cercetările de teren efectuate asupra primatelor nonumane; 3) apariţia sociobiologiei; 4) relansarea teoriei instinctelor.

CAPITOLUL II ETOLOGIA

Etofogia este o ştiinţă ce are drept obiectiv studiul comportamentului organismelor vii. Ea s-a constituit în două şcoli. Prima este formată din psihologia animală şi îşi studiază subiecţii, adică animalele, în laborator, deci într-un mediu artificial ai cărui parametri pot fi controlaţi cu stricteţe. Această şcoală poate fi exemplificată prin studiile efectuate asupra stimulărilor senzoriale la animale, deseori reduse la un stimul minim. Aşa a procedat B.F. Skinner ce a construit o cutie, dotată cu o pârghie, a cărei manipulare de către un porumbel permitea obţinerea unui boţ de hrană. A doua şcoală este etologia propfu-zfsa, ce studiază animalul în condiţii naturale, respectiv în stare de libertate.

Etologia îşi datorează existenţa lui Lorenz Konrad şi lui Niko Timbergen2 ce au susţinut că există anumite secvenţe comportamentale înnăscute, identice pentru toţi indivizii unei specii şi că acestea au un suport genetic. Animalele vin pe lume cu un repertoriu de mişcări pe deplin funcţionale. Porumbeii, de pildă, nu trebuie să înveţe să zboare. Faptul de a fi crescuţi în colivii înguste, ce îi împiedică să-şi mişte aripile, nu îi împiedică, mai târziu, atunci când li se dă drumul, să zboare. Eliberaţi din colivie la vârsta la care fraţii lor crescuţi în libertate zboară bine, subiecţii experimentali vor zbura de îndată. Cel mai simplu studiu etologic începe prin investigarea tuturor elementelor ce alcătuiesc repertoriul comportamental al unei specii. Acest catalog se

cheamă etograma.

Prin extrapolare, s-a ajuns la naşterea etologiei umane, caracterizată prin următoarele: 1) foloseşte aceeaşi metodologie utilizată în studierea comportamentelor animalelor, mai ales a primatelor nonumane; 2} inventariază comportamentele umane programate ereditar, sub forma unor adaptări filogenetice; 3) încearcă să descopere rădăcinile unor acţiuni sociale îndeosebi ale celor lucrative, în comportamentul animal. Pot fi date mai multe exemple de condiţionare ereditară a elementelor comportamentale ale omului: modul în care caută sugarul hrana, mişcând capul şi căutând sânul mamei; agăţarea sau prinderea cu mâna, capabilă să asigure suspendarea întregului corp; tiparul motor atânotutui, propriu fiecărui sugar; comportamentul expresiv al sugarului, format din plâns şi surâs, ş.a. În ultimii ani aria etologiei umane s-a extins de la studierea programării comportamentului uman în domenii precis circumscrise, la cercetarea comportamentului cultural din perspectivă biologică. Astfel cercetarea comparativă a riturilor din diferite culturi a demonstrat faptul că, dincolo de o mare varietate de manifestări, se află structuri fundamentale identice. Sărbătorile sunt structurate în conformitate cu reguli universale, desfăşurarea lor urmează o gramatică ce ne este, se pare, înnăscută.

Etologia umană acordă o mare atenţie studiului agresivităţii. Lucrarea lui Irenang Eill-Eibesfeldt, intitulată Agresivitatea umane? Este un exemplu elocvent. Aici autorul susţine ideea că agresivitatea umană nu-şi are cauzele exclusiv în condiţiile sociale şi culturale. Ea este determinată şi de o tendinţă instinctuală. Durerea fizică îi determină pe copii, chiar foarte mici, să fugă, să se apere sau să contracareze. Orice întrerupere a unei acţiuni dorite, orice

obstacol pe drumul către un scop, orice nesatisfacere a unei dorinţe declanşează imediat agresivitate. Mamele sunt lovite de copiii lor, atunci când acestea nu se grăbesc să-l alăpteze la sân. Ei protestează şi atunci când sunt întrerupţi din joc. Orice întrerupere a unei acţiuni dorite, orice obstacol pe drumul către un scop, orice nesatisfacere a unei dorinţe declanşează, mai întâi, agresivitate. Deosebită este şi reacţia faţă de străini. Copiii se tem de animalele necunoscute. Ei intră în panică şi faţă de oamenii străini. Această frică de străini ar putea sta la baza înclinaţiei noastre de a forma grupuri închise, de a reacţiona agresiv faţă de străinii care pătrund în grup. În caz de furie omul, ca şi cimpanzeul, bate din picior.

I se zburleşte „blana" pe care nu o mai are. Contracţia muşchilor, care asigură erecţia părului este resimţită ca un fior ce ne străbate trupul. El ameninţă la fel ca maimuţele antropoide, folosind obiecte (beţe, de exemplu), privirea este fkă şi ameninţătoare. În sprijinul ideii că ne aflăm în prezenţa unor mişcări înnăscute, putem invoca modul de comportare al copiilor surzi şi orbi din naştere, în caz de furie ei strâng pumnii, bat din picior, încruntă fruntea ori dezvelesc dinţii şi, când sunt foarte enervaţi, îşi muşcă mâna.

Conform părerii unor etologi războiul (o culme a agresivităţii!) nu poate fi explicat ca fiind rezultatul unui instinct agresiv, expresia unui presupus fatalism biologic. El este rodul evoluţiei culturale ce s-a sprijinit pe anumite adaptări filogenetice (apărarea grupului) şi care şi-au pierdut, în societatea contemporană, caracterul adaptativ iniţial, devenind, din acest motiv, un factor depăşit, chiar o povară istorică, asemănătoare apendicelui. Unele norme culturale pot intra în conflict cu normele biologice, iar altele pot fi în conformitate cu ele. Astfel, norma „ucide-ţi

duşmanul" are o tot mai mică audientă, fiind contrară naturii biologice a omului. Norma „să nu ucizi" este, în schimb, concordantă cerinţei biologice a supravieţuirii speciei.

Pentru a judeca cu realism realizările etologiei umane în studierea zestrei noastre biologice este de dorit să ne amintim spusele lui K. Lorenz. El a afirmat că schema de funcţionare a tiparelor comportamentale instinctuale sau dobândite în şi prin civilizaţie, care împreună dau naştere realităţii sociale, reprezintă sistemul de relaţii cel mai complicat pe care fi cunoaştem, în această situaţie este nevoie de mare curaj pentru a formula şi explică prezenţa în domeniul respectiv a unor conexiuni de tip cauzal.

CAPITOLUL III CERCETAREA PRIMATELOR NONUMANE

Cercetarea primatelor nonumane a fost făcută iniţial, îndeosebi de către zoologi şi psihologi. Studiul lor în mediul natural, pe teren, a devenit o preocupare principală a antropologilor specializaţi în antropologie fizică sau biologică. Primele investigaţii de relevanţă, de acest fel, datează din anii '20 şi 304 Psihologul american Robert Yerkes a trimis în anii respectivi pe teren studenţii săi pentru a studia gorile, cimpanzei şi maimuţe. Dintre cei care au făcut carieră în acest domeniu trebuie menţionaţi Clarence Ray Carpenter (s-a ocupat cu gibonii), Sherword Washbum şi Irven Devore (au studiat babuinii), Georhe Scheller (specialist în comportamentul gorilelor), Jane Goodall (cunoscută pentru studiul cimpanzeilor) 5

Primatele sunt un ordin al mamiferelor. Cu primatele, noi oamenii, împărtăşim anumite caracteristici, în principal, datorate homo/ogiei, ce se referă la acele similarităţi dintre organisme ce sunt datorate unui descendent comun pe linia evoluţiei, însă homologia nu este singura noţiune a

similarităţilor dintre specii. Trr-aturi similare se pot datora unor experienţe selective asemănătoare la care speciile răspund sau se adaptează la fel. Aceste similarităţi se cheamă analogii. Din acest punct de vedere hominizii, gorilele şi cimpanzeii sunt mult mai legaţi unii de alţii decât cu urangutanii care sunt nişte maimuţe mari asiatice. Primatele se împart în două subordine: prosimif şi antropoidele6 Legăturile ce se fac între noi şi primate vizează specii din cadrul antropoidelor unde este clasificată şi specia noastră. Alături de noi, într-o apropiere mai strânsă, se află marile maimuţe (numite în engleză apes) 7 din cadrul cărora fac parte: gibonii şi siamanzii, urangutanii, gorilele şi cimpanzeii.

Traiul în grupuri sociale reprezintă una din caracteristicile fundamentale ale primatelor. Ele îşi realizează problemele de adaptare la mediu într-un context social. Pentru celelalte animale împerecherea, alimentaţia, dormitul, creşterea individului şi protecţia faţă de prădători sunt, în mod obişnuit, probleme ce sunt rezolvate de individul solitar, în cazul primatelor, toate acestea sunt, cel mai adesea, efectuate într-un cadru social. Există mai multe tipuri de grupuri sociale în rândul primatelor nonumane: 1) un mascul adult, mai multe femele adulte şi odraslele lor; 2) mai mulţi masculi, mai multe femele şi puii lor; 3) familia monogamă, o pereche, mascul şi femelă şi puii lor. În mod obişnuit grupurile sociale ale primatelor includ membri de toate vârstele şi de ambele sexe, o compoziţie ce nu variază semnificativ în timpul anului. La celelalte mamifere, masculii şi femelele se asociază numai în timpul reproducerii, iar puii lor, indiferent de sex, nu rămân, de regulă, cu adulţii după ce ajung la pubertate.

Datorită faptului că membrii grupurilor de primate

nonumane rămân împreună o lungă perioadă de timp, ei învaţă cum anume să reacţioneze faţă de o mare varietate de acţiuni petrecute în jurul lor, ce pot fi periculoase, cooperative sau indiferente. E posibil ca în aceste grupuri sociale indivizii să fie capabili să evalueze situaţia cu care se confruntă, mai înainte de a acţiona. Dacă ne referim la procesul de evoluţie, atunci putem spune că toate acestea au exercitat o presiune asupra inteligenţei sociale, respectiv în selectarea creierelor ce puteau evalua asemenea situaţii şi stoca informaţii. Un rezultat al tuturor acestora a putut fi selectarea celor cu creierele mai dezvoltate şi mai complexe în rândul primatelor superioare, adică al antropoidelor.

Cum primatele rezolvă marile lor probleme de adaptare la mediu într-un context social, este de aşteptat ca ele să participe într-un număr de activităţi pentru a întări integritatea grupului în scopul de a-l ţine pe membrii săi legaţi împreună. Cele mai cunoscute activităţi, cunoscute sub numele de comportare socială sunt următoarele: 1 îngrijirea sau curăţirea părului şi a blănii (grooming). Are drept scop înlăturarea paraziţilor, a pielii moarte şi a altor elemente de murdărie de pe piele şi blană, dar şi apropierea socială dintre masculi şi femele; dintre cei cu rang înalt şi cei cu rang scăzut. Respectiva acţiune este numită elementul social al primatelor, de la lemur (o maimuţă de statură mică din Madagascar având înfăţişarea unei vulpi) la cimpanzeu.

2 Ierarhia şi dominaţia înseamnă dominaţia unor membri ai grupurilor asupra altor membri. Ea este susţinută printr-o comportare ostilă sau prin ameninţarea cu o astfel de comportare ce poate avea drept efect un acces mai mare la resurse, cum ar fi locurile de dormit, alimente, parteneri de împerechere, în multe societăţi de primate masculii sunt, în general, dominanţi peste femelele de aceeaşi vârstă.

Indivizii mai în vârstă sau mai puternici îi înlocuiesc pe cei mai slabi; şi fiecare membru al grupului trebuie să înveţe care este locul lui în ierarhie, cel puţin în cadrele sexului lui şi al clasei de vârstă. Uneori masculii dominanţi sunt responsabili pentru protejarea mulţimii sau trupei de acţiunile prădătorilor, ca de altfel şi pentru apărarea împotriva altor mulţimi dacă se iveşte o asemenea situaţie. Uneori masculii dominanţi joacă rolul de „poliţişti" pentru a opri luptele dintre tineri, femele şi/sau altor masculi adulţi din trupă. Dominanţa are un rol de adaptare la mediu atât pentru grup (evitarea conflictelor şi a relaţiilor haotice), cât şi pentru indivizii aflaţi în vârful ierarhiei de dominanţă. Un exemplu ni-l oferă trupa babuinilor care este protejată de masculii ei adulţi, a căror anatomie, temperament şi voinţă de a întreprinde o acţiune colectivă împiedică prădătorii, inclusiv leoparzii. Când trupa pleacă să caute apă înspre seară, poate fi observată o formaţie defensivă bazată pe vârstă, sex şi poziţie în ierarhia dominanţei. Speranţa trupei pentru viitor, puii babuini şi mamele lor stau în centru. Masculii dominanţi oferă protecţie păşind alături de aceştia. Masculii mai tineri şi subordonaţi ocupă cele mai vulnerabile poziţii, ca santinele în faţă şi în spate.

3 Relaţiile între mamă şi pui reprezintă unitatea socială de bază în cazul primatelor. Masculul adult se poate uni cu femelele pentru împerechere, dar ei pot sau nu pot să participe ca membri ai unităţii sociale, respectiv ai familiei. Relaţia mamă-pui asigură stabilitatea grupului, iar în cadrul ei ataşamentul dintre cei doi po! I reprezintă fenomenul cel mai de seamă. El începe de la naştere. Mama îşi protejează copilul cu trupul ei, îl îngrijeşte şi îl curăţă. Separarea copilului de mamă are un efect grav şi de durată Sindromul de deprivare în cazul primatelor datorat izolării timpurii a

puiului de mamă se caracterizează prin afirmarea unei comportări direcţională anormal spre sine, prin elemente stereotipice şi prin grave goluri în toate aspectele comportării sociale.

4 Relaţia dintre mascul şi femelă se referă la o legătură sexuală strânsă între doi indivizi de sex opus. Ea nu există în toate cazurile. Se stabileşte, se pare, mai ales acolo unde alimentele se găsesc cu greutate, iar atacul prădătorilor este un pericol continuu. Interesantă este relaţia dintre legătura sexuală şi dominanţa la babuini. Femelele de babuini devin receptive sexual numai când ele ating un anumit stadiu în ciclul lunar al rutului. Situaţia de rut a femelei este revelată prin umflarea şi colorarea pielii în jurul vaginului. În stadiile timpurii ale receptivităţii ea este frecventată de masculii subordonaţi, de adulţii tineri şi subadulţi. Numai când femela atinge deplin starea de rut masculii adulţi îi acordă atenţie. Deoarece ei au relaţii sexuale cu femele în această stare, masculii dominanţi este mult mai probabil pentru ei decât pentru ceilalţi masculi să-şi transmită genotipul propriu.

5 Separarea dintre adulţi şi tineri se petrece după o perioadă relativ lungă de timp petrecută într-un mediu social protejat de grup, perioadă numită de învăţare a abilităţilor necesare în starea adultă. Cu timpul tânărul începe să petreacă o parte din vreme departe de mamă, alăturându-se grupurilor dejoacă, învăţând anumite lucruri, fără stări de anxietate, fapt datorat prezenţei vigilente şi permanente a adulţilor.

6 Separarea pe sexe este un fenomen nu prea pregnant în rândul primatelor. Cu excepţia rolului protector jucat de masculi şi a celui de creştere a puilor jucat de femele, în cele mai multe specii de primate ambele sexe îndeplinesc funcţii

similare. Printre primatele terestre deseori există un dimorfism în funcţie de gen în ceea ce priveşte mărimea corpului, greutate, musculatură, distribuţia părului pe corp şi mărimea caninilor. Acest fapt se asociază, de regulă, cu jucărea unor roluri diferite, cei cu dimensiuni mai mari ocupându-se de apărarea împotriva prădătorilor.

Studiile de antropologie fizică au dovedit existenţa unor similarităţi între societăţile de primate şi cele umane în privinţa producerii şi folosirii uneltelor, ce altă dată nici nu puteau fi imaginate8 Se pare că diferenţele dintre aceste două tipuri de societăţi sub acest raport nu sunt atât de mari precum se credea acum un secol sau chiar o jumătate de secol. Antropologii au încetat a mai susţine că numai oamenii produc unelte cu un scop specific în minte. Aşa după cum au dovedit cercetările lui Jane Goodall (1968) cimpanzeii împărtăşesc cu oamenii capacitatea de a produce deliberat unelte, deşi la cimpanzei această capacitate este rudimentară. Pentru a lua apă din locuri unde nu pot ajunge cu gura, cimpanzeii însetaţi, culeg frunze, le strâng în pumni şi le mestecă. Apoi, le bagă adânc în apă. Astfel, cu un scop specific în minte ei născocesc „bureţii" primitivi. Impresionantă este „pescuirea" termitelor. Cimpanzeul alege o crenguţă căreia îi îndepărtează frunzele şi o descojeşte, astfel încât suprafaţa să rămână lipicioasă. El se duce cu crenguţa la muşuroiul de termite, sapă cu degetele o gaură, unde introduce crenguţa ca pe un fel special de undiţă, în sfârşit, el scoate crenguţa şi se ospătează cu termitele ce au fost atrase de suprafaţa lipicioasă.

Uneltele primitive din piatră (cele din os sau lemn nu au rezistat timpului pentru a putea fi studiate) datează de mai mult de două milioane de ani şi primele dintre ele sunt atribuite de unii cercetători australopitecilor, iar de alţii

doar humanoiziior. Asemenea unelte au fost găsite în valea râului Oma din Etiopia şi mai recent în Zair. O schimbare importantă s-a produs când s-a realizat o piatră cioplită pe ambele feţe, numită „bifată" sau „topor de mână", în lucrarea lui, Aspecte antropologice (1948) 9 L. Blaga a numit piatra respectivă pumnar (ceea ce se ţine în pumn). O altă schimbare, considerată revoluţionară, s-a produs în Africa de Sud, cu aproximativ 200.000 de ani în urmă şi care, apoi, s-a răspândit pe o arie extinsă. Este vorba despre cioplirea destul de precisă a unor lame dintr-un miez de rocă dură, ce au căpătat diferite destinaţii: pentru pregătirea îmbrăcăminţii din piele, pentru tăiat (un gen de fierăstrău primitiv), pentru găurit, pentru cioplit lemnul etc.

Trebuie subliniată aprecierea lui's. L. Washbum (1971) 10 conform căreia cioplirea pietrei în concordanţă cu cel mai simplu plan este dincolo de orice comportare a unei maimuţe obişnuite sau a unei maimuţe mari. Antropologii contemporani susţin ideea că uneltele din piatră executate după un model standardizat reprezintă un indicator că ele au fost făcute de un hominid şi numai de un hominid. Lucian Blaga a avut dreptate în 1948 când a spus că ceea ce îl deosebeşte pe om de animal este crearea „pumnarului". El serveşte ca unealtă de făcut unelte, prin aceasta deschide un orizont tehnic cu nenumărate posibilităţi, în „pumnar" îşi găseşte o întâie copleşitoare expresie inteligenţa analitică şi constructivă a omului. El este întâiul produs în aspect stilistic, în el omul a descoperit bucuria formelor. Născocind „pumnaruă", omul apare ca subiect creator de cultură.

Numai oamenii pot vorbi. Nu există un animal care să atingă complexitatea limbajului. Cu toate acestea nu pot fi omise anumite asemănări între hominizi şi primate. Există un sistem de comunicare naturală numit sistemul de

strigături (caii sistems) – ce sunt compuse din sunete ce variază în intensitate şi durată. Ele sunt mult mai complexe decât se crede în mod obişnuit. Goodall (1968) a identificat 25 de strigături folosite de cimpanzeii dintr-o zonă studiată de ea. Fiecare avea o semnificaţie deosebită şi a fost folosită numai în situaţii particulare. Un tip de maimuţe africane au trei strigături, destul de diferite, pe care le folosesc să comunice pericolele ce vin din partea leoparzilor, vulturilor şi şerpilor. Variaţia în intensitate, durată şi repetiţie a unei strigături poate mări cantitatea de informaţii despre stimuli. Cu toate acestea strigăturile sunt mai puţin flexibile decât limbajul deoarece ele sunt automate şi nu pot fi combinate. Când primatele nonumane găsesc de mâncare şi descoperă un pericol, simultan, ele pot face doar o singură strigătură.

Totodată gorilele şi cimpanzeii pot înţelege şi manipula simboluri nonverbale bazate pe limbajul uman. La fel ca oamenii, cimpanzeii comunică prin expresii faciale, zgomote şi mişcări ale corpului, în ultimele decenii experimentele au arătat că maimuţele mari pot învăţa şi folosi Ameslan (American Sign Language) care este folosit de oamenii surdo-muţi. Ameslan este constituit dintr-un număr de unităţi de gesturi de bază, ce sunt omoloage sunetelor din limbajul vorbit. Aceste unităţi sunt combinate pentru a forma cuvinte şi unităţi mai largi de semnificaţie. Primul cimpanzeu care a învăţat Ameslan a fost o femelă, pe nume Wusshoe. După ce ea a achiziţionat acest limbaj, a manifestat diferite trăsături umane: se jura, glumea, spunea minciuni şi a încercat să înveţe limbajul şi pe alţii. Gorila Koko a reuşit să înveţe 400 de semne Ameslan. Mai mult, ea a fost capabilă să producă noi expresii inteligibile pentru alţi subiecţi şi să „vorbească” despre lucruri care nu erau prezente.

Toate acestea pot fi o dovadă că maimuţele mari au

capacitatea latentă de a combina expresii lingvistice. Limbajul nu a apărut inexplicabil şi miraculos într-un anumit moment al istoriei. El s-a dezvoltat în timp de sute de mii de ani, pe măsură ce strămoşii noştri şi-au transformat sistemele de strigături. Odată apărut, limbajul a însemnat un avantaj adaptativ deosebit şi a permis stocarea informaţiilor ce depăşeau nevoile oricărui grup particular. Limbajul este partea fundamentală a mijloacelor de adaptare culturală pe care omul le are la dispoziţie".

CAPITOLUL IV SOCIOBIOLOGIA

Sociobiologia este o abordare evoluţionistă a explicaţiei comportării, ce subliniază rolul selecţiei naturale. A fost aplicată, îndeosebi, la studiul animalelor, iar în ultimul timp a fost extinsă şi asupra comportamentului uman. Studiile de pionierat în acest sens se leagă de numele lui K.A. Fisher (1930), J.B.S. Holdane (1932), W.D. Hamilton (1964), G.C. Williams (1966) şi Robert Trivers (1971.1972) 12 Sociobiologia şi-a câştigat o mare popularitate, începând din 1975 datorită unui zoolog de la Universitatea Harvard, Edward O. Wilson, ce a publicat o carte de succes, intitulată Sodofaio/ogy: A New Syntesis13

Sociobiologii se situează, în mod fundamental pe poziţiile darwinismului clasic. Ei susţin că evoluţia comportării se produce prin funcţionarea selecţiei naturale. Ei consideră că dacă fiecare comportare are o bază genetică, impactul ei pe linia evoluţiei se măsoară în mod direct prin efectul acesteia asupra succesului reproductiv. Indivizii care posedă o codificare genetică pentru o comportare ce duce spre un succes reproductiv mai înalt decât al altora, vor fi, prin definiţie, mai adaptaţi. Pentru A.O. Wilson sensul vieţii pentru fiecare individ e acela ca el reprezintă o rezervă de gene. Succesul lui evolutiv se măsoară prin diseminarea

genelor sale. Fiecare dată când el reuşeşte să se reproducă el câştigă mai mult decât propria sa viaţă. Există în natură o lege a selecţiei, conform căreia indivizii mai slabi sunt eliminaţi înainte de a se putea reproduce sau, când este vorba de masculi, ei sunt învinşi în competiţia pentru parteneri sexuali. Aşa se face că genele ce trec generaţiei următoare au toate şansele de a fi cele mai puternice. Astfel, zestrea ereditară ce se transmite de-a lungul generaţiilor se eliberează de „genele slăbiciunii" şi specia evoluează spre o mai mare adaptare. Prin mici schimbări evolutive datorate hazardului, specia ajunge în situaţia de a realiza o mutaţie.

Un exemplu adus în sprijinul acestor teze aparţine lui Sarah Blafper Hardy (1977) 14 şi se referă la explicarea infanticidului printre/unguri, nişte maimuţe din India. Langurii trăiesc în grupuri sociale constituite dintr-un mascul adult, mai multe temele şi urmaşii lor. Ceilalţi masculi fără partenere se asociază în grupurile de celibatari. Aceşti masculi aflaţi la periferia grupului uneori atacă violent şi răstoarnă masculul reproducător anterior şi pun stăpânire pe grup. În mod frecvent acestei lupte sângeroase îi urmează un comportament chiar mai agresiv decât precedentul: minorii, avându-l ca tată pe masculul anterior, sunt atacaţi şi omorâţi. De ce se comportă langurii astfel? Răspunsul dat de antropologi nu este în termenii folosului pentru specie ci în termenii egoismului indivizilor. Aceştia nu ştiu că sunt membri ai cutărei specii şi chiar dacă ar şti nu i-ar interesa viitorul speciei. Pe ei îi interesează să se comporte astfel încât să maximizeze succesul lor reproductiv, indiferent de efectele ultime ale acestui fapt asupra speciei.

Singura funcţiune a unui individ, după susţinerile sociobiologiei, e aceea de a reproduce cât mai bine genele al

căror vehicul este15 Rezultă de aici că, în fapt, comportamentul lui nu este altceva decât afirmarea egoismului. Este necesar însă de menţionat faptul că sociobiologia nu afirmă doar o singură formă de adaptare, cea individuală (o măsură a succesului reproductiv al unui ins în raport cu ceilalţi din grup, înţeleasă ca o contribuţie în timpul vieţii a genelor proprii la constituirea generaţiilor următoare). Sociobiologii susţin existenţa unei adaptări inclusive (cuprinzătoare) ce înseamnă contribuţia totală a genelor prin fii şi alte rudenii. Rudele cu cea mai mare valoare pe linia succesului reproductiv sunt cele mai apropiate sub raportul legăturii genetice. Aici se ridică problema altruismului şi se referă la acea comportare ce presupune autosacrificiul (respectiv, costul în adaptarea darwiniană). La prima vedere s-ar părea că aşa ceva este păgubos pentru individ, ca în exemplul castelor de lucrători sterili din lumea insectelor, cum sunt albinele, însă prin comportări ce contribuie la adaptarea inclusivă, genotipurile se pot în realitate răspândi (prin rude), chiar dacă unii indivizi nu au urmaşi proprii. O ultimă formă de adaptare semnalată de sociobiologie este cea de neam. Ea se referă la procesul prin care genele au contribuit la formarea generaţiilor succesive prin alte rude, respectiv altele decât urmaşii imediaţi.

În legătură cu toate acestea a apărut şi s-a discutat problema nepotismului. Acest fenomen este înţeles în mod obişnuit ca abuz de putere, comis de cineva prin acordarea de favoruri rudelor sau prietenilor. Sociobiologii au atras atenţia, după cum deja am arătat, asupra faptului că selecţia la nivel uman este bazată pe relaţia de rudenie. Ei susţin că genele egoiste îi manipulează, în propriul lor interes, pe indivizii în care sălăşluiesc. Ele urmăresc să se menţină şi să

se transmită într-o măsură ca mai mare. Dar această teorie, în realitate, nu justifică egoismul individual, cum s-ar putea crede la o primă vedere, ci ne arată calea prin care a apărut altruismul. Un individ acţionează altruist atunci când primitorul actului său nu este un urmaş propriu, ci un individ legat de el printr-un strămoş comun. Altfel spus, o genă se bucură de un beneficiu net atunci când beneficiul primitorului (B) înmulţit cu gradul de legătură de rudenie cu primitorul (r) este mai mare decât costul suportat de altruist (C). Formula este următoarea: B.r. >C. Teoria respectivă, în forma ei simplă, stabileşte că, celelalte lucruri fiind egale, comportarea altruistă se petrece în mod obişnuit între indivizii legaţi natural6 Studiile efectuate de sociologi şi antropologii culturali au scos în evidenţă că teoria prezentată, ca o legătură dintre adaptare şi rudenie este consistentă cu faptele. Fraţii biologi (de sânge) sunt favorizaţi în societăţile cercetate (de pildă, în cea a indienilor Yanomanii, din Venezuela) faţă de cei care sunt clasaţi în categoriile de „frate" sau „copil". În oraşele americane şi canadiene abuzul şi neglijenţa faţă de copii se petrec mult mai frecvent în familiile cu copii adoptaţi. Cercetările respective au ţinut sub control posibila influenţă a diferenţelor socioeconomice ale familiilor. Povestirile cu mame vitrege, ca fiind vrăjitoare şi rele, din folclorul nostru şi din al altor culturi europene, ne fac să credem că oamenii îşi tratează rudele lor de sânge mult mai bine decât pe membrii adoptaţi17

Un alt exemplu al adoptării inclusive îl reprezintă explicaţia constituirii perechii mascul-femelă şi a monogamiei. Deseori s-a susţinut ideea că acestea îşi au raţiuni economice în diviziunea muncii dintre femei şi bărbaţi (femeile de regulă au fost culegătoare, iar bărbaţii

vânători). Unii antropologi au susţinut, plecând de aici, că oamenii s-au împărţit astfel pentru a fi siguri că femeile primesc carne şi bărbaţii au acces la produsele culese de femei. Explicaţia antropologiei este alta. Grija maternă este de înţeles în termenii adaptării inclusive deoarece femelele ştiu că progeniturile lor sunt ale lor. Însă este mai greu pentru masculi să fie siguri în legătură cu paternitatea. Teoria sociobiologiei prezice că masculii vor învesti cel mai mult în progenituri atunci când ei sunt siguri că acestea sunt ale lor. Gibbonii, de pildă, au o relaţie femelă-mascul foarte strictă, ce face posibil faptul că progeniturile sunt ale ambilor membri ai perechii. Este de aşteptat că masculii să ofere ajutor şi protecţie copiilor lor şi ei chiar o fac. Dacă masculul nu e sigur de paternitate este mai raţional, în termenii maximalizării adaptării, să investească ajutor în copiii surorii lui decât în ai partenerei lui, deoarece nepoţii în mod sigur împărtăşesc cu el anumite gene.

Pronunţându-ne asupra valorii sociobiologiei trebuie să spunem mai multe lucruri. Mai întâi, se cuvine să remarcăm faptul că însuşi E.O. Wilson a fost prudent în legătură cu ideile lui. El a spus într-un interviu: eu cred că doar 10 % din comportamentul uman este posibil să fie de natură genetică, restul de 90 % reprezintă rodul mediului înconjurător, în al doilea rând, sociobiologia a fost atrasă în mod pătimaş în disputele ideologice şi, datorită acestui fapt a fost uneori, acceptată fără nicio rezervă, iar alteori refuzată fără discernământ. Pare a fi de bun simţ următoarea idee: chiar dacă inegalităţile sociale au raţiunile lor de a fi în comportamente legate de elemente de natură genetică, nu vom suprima inegalitatea negând componenta genetică a comportamentelor şi interzicând cercetarea ei. În al treilea rând, când sociobiologia este aplicată la organisme relativ

simple (insecte, de pildă) ea şi-a dovedit valoarea ei deosebită, însă când este vorba de explicarea comportării primatelor, ea rămâne, în mare măsură, o problemă deschisă speculaţiei.

CAPITOLUL V RELANSAREA TEORIEI INSTINCTELOR

Un instinct este un model de comportare neînvăţat, nonvariabil şi determinat biologic. El e comun tuturor membrilor unei specii şi se manifestă invariabil ori de câte ori există o anumită condiţie. Toate animalele au instincte. Reacţia răţuştelor de a-şi urma mama este un exemplu în acest sens.

Până în anii ’20 ai secolului XX mulţi reprezentanţi ai ştiinţelor sociale au susţinut ideea că şi oamenii au instincte. Psihologii au elaborat chiar o listă a instinctelor umane cuprinzând zeci de instincte (al organicităţii, matern, al sociabilităţii, achizitiv ş.a.m.d.). Puţini au fost acei care au avut o altă părere. Unul dintre aceştia a fost sociologul american Charles Horton Cooley. El i-a criticat, încă din 1902 pe acei psihologi ce credeau că fiinţele umane au instincte la fel cu animalele. Bazându-se pe studiul literaturii de specialitate şi pe cercetări proprii el a ajuns la concluzia că cercetarea copiilor nu oferă nicio evidenţă că ar fi posesorii unor instincte. Franz Boas, în lucrarea sa The Mind of Primitive Men, publicată în 1911 a negat şi el existenţa instinctelor de pe poziţiile antropologiei culturale. După părerea lui, prin definiţie, un instinct uman ar trebui să fie universal speciei din care face parte, aşa cum stau lucrurile cu instinctele speciilor de animale. Studiind modurile de viaţă ale oamenilor din societăţile primitive, Boas ne spune că nu a găsit în cadrul acestora niciun model universal de comportare 19 în ultimele decenuii în viaţa cotidiană, la nivelul simţului comun şi în mass-media referirile la

instincte ca la un mijloc explicativ nu au fost abandonate, însă majoritatea oamenilor de ştiinţă au evitat să mai folosească conceptul de instinct în cercetările şi lucrările lor. Ei au spus că apelul la acest concept nu este justificat de datele cercetărilor întreprinse şi au drept efect sugerarea ideii false că acţiunile sociale ale oamenilor şi comportările lor, oricât de complexe şi variate ar fi, pot fi uşor explicate.

În prezent sunt semne care ne lasă să credem că teoria instinctelor pare a fi în curs de relansare. Semnificativă este în acest sens concepţia lui Abraham Maslow ce şi-a câştigat un mare prestigiu în comunitatea ştiinţifică. În ideile lui asupra motivaţiei şi personalităţii el a susţinut teza că fiinţele umane sunt motivate iniţial, însă fundamental, de anumite necesităţi legate de instincte (nevoia de hrană, căldură, raport sexual etc.) 20 Demnă de notat este, de asemenea, folosirea în lucrări de ţinută ştiinţifică a conceptului de instinct interşanjabil cu cel de răspuns (funcţie sau tendinţă) înnăscut, de comportament ce poate fi relativ bine aproximat cu ajutorul metodelor de cercetare ale ştiinţei. Existenţa unor răspunsuri automate şi inconştiente în cadrul corpului uman este un adevăr îndeobşte cunoscut. Acesta este cazul bătăii inimii, respiraţiei, funcţionării ficatului, menţinerii temperaturii normale şi a presiunii sângelui în sistemul circulatoriu etc. O parte dintre aceste răspunsuri apar în condiţii speciale. De exemplu, cu ocazia unui simţământ de teamă se constată îndoirea genunchilor, dilatarea pupilelor, tensiune în muşchi, bătăi rapide ale inimii. Astfel, când privim subiecte interesante sau plăcute, în comparaţie cu ce se întâmplă când ne uităm la subiecte neutre, pupila ni se dilată într-o proporţie măsurabilă şi fără să putem controla acest fapt. Invers, când privim subiecte neplăcute sau neinteresante

pupila ni se contractă. Iată schimbările survenite în starea pupilei unor eşantioane de bărbaţi şi femei, ca un răspuns la diferite fotografii21:

L – de cu CO cu E + 30 + 20 a O

Copi!

Mamă cu copil

Nud de bărbat

Nud de femeie

Peisaj

Schimbări instinctuale notabile se petrec în cursul actului sexual. La amândoi partenerii apar creşteri marcante în raţa pulsului, a presiunii sângelui şi a respiraţiei. Rata pulsului, care la un nivel normal se află între 70 şi 80 bătăi pe minut, se ridică la 90 spre 100 în faza sexuală iniţială şi, apoi, urcă spre 130 şi ajunge la 150 în momentul orgasmului. Presiunea sângelui pleacă de la aproximativ 120 şi se ridică la 200 sau chiar 250 în momentul maxim22 La om toate mijloacele principale de expresie a emoţiei (teamă, furie, zâmbet, îmbujorare) sunt similare la toate rasele. Mai mult, emoţiei îi urmează, de obicei, un răspuns instinctiv (de pildă, teama generează agresivitate).

Un caz aparte ni-l oferă Kenneth Hazell în lucrarea lui Emoţional Stres, Morality and Expression of Primitive Human Instincts în a Changing World (1988) 23 în cadrul ei, într-un context dominat de morală şi cu reverberaţii religioase, conceptul de instinct ocupă un loc central. El este folosit într-o accepţie tradiţională, am zice premodernă, de acţiune complexă sau comportament extrem de variat, de natură înnăscută şi instinctivă, propriu omului de la origini şi până în zilele noastre. Câteva instincte sunt considerate de Kenneth Hazel ca având o influenţă deosebită asupra acţiunilor şi comportamentelor oamenilor din lumea de

astăzi aflată într-o permanentă schimbare: 1 Instinctul gregar. El în cepe cu apartenenţa ia familie, continuă cu intrarea în trib, rasă, naţiune. Fiecare membru al unei gregarităţi oarecare, conştient sau inconştient tinde să se asocieze cu alţi membri ai ei, adică cu acei de aceeaşi calitate cu el. Ei se grupează împreună, conformându-se anumitor cerinţe comportamentale, unui port, unei limbi, unei religii. Au un sentiment de loialitate faţă de grupul din care fac parte cu toţii. Deşi fiecare individ are un instinct natural de autosupravieţuire nevoile proprii sunt uneori ignorate în interesul grupului ca un întreg. Când un grup de oameni s-a stabilit pe o suprafaţă de pământ ea, în mod obişnuit, tinde să-şi dezvolte propria ei cultură, un mod de viaţă, o limbă, o religie şi o formă de guvernământ. El îşi rezervă dreptul de a permite sau nu persoanelor să intre sau să iasă de pe teritoriul lui, să folosească mările sau râurile de lângă graniţele lui, să zboare cu avionul deasupra teritoriului lui. Într-un fel, toate acestea pot fi privite ca manifestări ale instinctului primar gregar şi, se pare, sunt esenţiale pentru menţinerea unor grupuri de oameni, cum ar fi, de pildă, naţiunile, în acelaşi timp ele pot fi cauze de bază a unor neînţelegeri dintre o ţară şi alta. Este ştiut faptul că emigranţii nu se dizolvă în massa populaţiei gazdă. Ei au adus cu ei propriile lor credinţe şi instincte gregare. Unii sunt doritori să accepte modul de viaţă al gazdelor şi să se integreze deplin. Alţii doresc să-şi păstreze modul de viaţă, limba, religia, obiceiurile, în felul acesta ei formează o comunitate separată în raport cu ţara gazdă. Faptul poate genera conflicte între ele şi majoritatea oamenilor din ţara respectivă şi alte comunităţi separate. Aceste probleme prezintă un real interes pentru cunoaşterea multiplelor, complexelor şi diferitelor aspecte ale emigrării (părăsirea

ţării) şi imigrării (stabilirea într-o nouă ţară), în istorie se cunosc câteva cazuri deosebite de acest ţip: emigrarea evreilor, imigrarea arabilor, emigrarea negrilor. Trebuie să recunoaştem, totodată, că dincolo de judecata noastră pro sau contra apartenenţei la un grup social cum este etnia sau naţiunea, este greu să găsim alte căi în care ar putea să opereze instinstul gregar, atâta timp cât există obiectiv distincţii grupale etnice, naţionale, rasiale.

2 Instinctul sexual. Problematica sexuală, într-un fel sau altul, domină interesul tuturor generaţiilor. Pretutindeni în lume există o bogată literatură despre dragoste, viaţa romanţată, invidie, gelozie, crimă pasională, sinucidere din dragoste, seducţie. A fost creat şi un tip de literatură dedicată vieţii amoroase a artiştilor, primilor miniştri, preşedinţilor, generalilor, reginelor etc. Sexul pare un ingredient absolut necesar oricărei piese de teatru, de televiziune, scenariu de film, roman sau nuvelă, poezie. Viaţa sexuală a fost descrisă în scene obscene sau artistice pe pereţii băilor încă de pe vremea grecilor antici şi romanilor. Tocmai de aceea nu e de mirare că morala, pedagogia, religia şi chiar politică au acordat o mare atenţie stabilirii unei linii de conduită în acest domeniu, pentru a contracara şi controla instinctul sexual al oamenilor. Relaţia dintre bărbat şi femeie nu este doar o problemă de raţiune, ci una emoţională, în preajma ei apar gelozia, descurajarea, depresia, stimularea, autodecepţia, furia şi uneori crima, în lumea de astăzi acest instinct este amplificat sau complicat de pornografie, homosexualitate, lesbianism etc.

3 Instinctul matern şi patern. Primul apare în copilăria timpurie şi se manifestă destul de evident în timpul menstruaţiei şi al sarcinii. Se dezvăluie în adevărata lui forţă odată cu naşterea copilului. Mama alăptează copilul, îl

hrăneşte şi îi oferă primele cunoştinţe necesare supravieţuirii. Legătura dintre mamă şi copil nu e astăzi întotdeauna pozitivă. Unele mame domină, uneori făcând-o cu cruzime, copiii lor şi, viceversa, unii copii se revoltă faţă de mame şi le urăsc. Este firesc ca şi tatăl să aibă o legătură emoţională cu copilul. Chiar dacă nu pentru atâta timp cât o fac mamele cu îngrijirea copiilor, rolul lor în acest domeniu nu poate fi în>iorat. Tatăl poate fi şi el dominator, poate manifestă ură şi cruzime faţă de copil. Când copilul devine adolescent el manifestă tendinţa de a-şi conduce propria viaţă fără prea multe sfaturi şi prea mult control din partea părinţilor şi, mai ales, al tatălui, considerat cap de familie.

4 Instinctul vânătorii sau agresiv. Mii de ani omul primitiv a vânat şi ucis pentru hrană. Vânatul era periculos, cerea curaj, iar omorârea animalelor implica o mare doză de brutalitate. Instinctul respectiv este prezent şi astăzi în viaţa oamenilor şi este, într-o anumită măsură, convertit şi controlat în sport (competiţia este, uneori, dură, ca în box, de exemplu).

În lumea de astăzi, este de părere Kenneth Hazell, instinctele pot fi şi uneori chiar sunt influenţate de droguri. Alcoolul reduce controlul cortical şi sub influenţa lui o persoană poate manifesta un temperament violent, chiar agresiv. Cocaină potenţează, pentru un timp, simţămintele omului, generând un fals sentiment de bunăstare. Tranchilizantele relaxează tensiunea nervoasă şi evită insomnia. Opiul produce uneori probleme la scară naţională, în anumite zone ale lumii, alertând întreaga poliţie, forţele armate, schimbând guverne şi ocazionând intervenţii armate extreme. Au fost concepute arme chimice capabile să creeze în rândul populaţiei o stare de agresivitate sau de indiferenţă pe fondul căreia se poate manipula orice.

Note şi bibliografie 1 Roger Trigg, înţelegerea ştiinţei sociale, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1946 pag. 203.2 K. Lorenz, Essais sur le comportament animal et humain, Editions duseuil, Paris, 1970; K Lorenz, L'agression – une histoire naturelle du mall, Payot, Paris, 1969; Niko Timbergen, L'étude de/ instinct, Payot, Paris, 1980; Cociu Mihail şi Lorin Maria, Tainele comportamentului animal, Ed. Albatros, Bucureşti, 1982.3 Ed. Trei, Bucureşti, 1995.4 Primate behavior. Field Studies of Monkeys and Apes, editat de Irven Devare, Hoit, Rinehart şi Winson, New York, Chicago, San Francisco, Toronto, London, 1965.5 Robert Jurmain şi Harry Nelson, Introduction to Physical Anthropo/ogy, West Publishing Company, Minneapolis/St. Paul, New York, Los Angeles, San Francisco, 1994.6 Mai multe trăsături deosebesc antropoidele de prosimieni:

— În general un cap mai mare; – un creier mai mare; – un craniu mai rotunjit; – o completă rotaţie a ochilor înaintea feţei, ceea ce permite o vedere bioculară; – zidul din spatele orbitei completat; – reducerea încrederii în senzaţia de miros; – sisteme sociale mai complexe; – grija părintească mai mare; – creşterea perioadei de gestaţie şi maturizare; – un „grooming" mutual sporit.

7 Maimuţele mari fapes) diferă de maimuţele obişnuite prin mai multe caracteristici:

— În general au corp mai mare; – absenţa cozii; – un trunchi mai mic (aria lombară relativ mai mică şi mai stabilă); – diferenţe în poziţia şi musculatura articulaţiei umărului; – o comportare mai complexă; – un creier mai complex şi capacităţi de cunoaştere sporite; – o perioadă sporită de dezvoltare şi dependenţă a puiului.

8 Conrad Phillip Kottak, Anthropohgy. The Exploration of Human Diversity, McGrow-Hill Inc, New York, St. Louis,

San Francisco, Auckland, Bogotá, Caracas, Lisboa, London, Madrid, México, Milan, Montreal, New Delhi, Paris, San Juan, Singapore, Sidney, Tokio, Toronto, 1991.9 Ed. Facla, Timişoara, 1976.10 S.L. Washbum, The Study of Human Evolution, P. Dolhinon, V. Sari eh (eds.); Background for Mân: Reading în Physical Anthropology, Little Brown, Boston, 1971.11 Ce înseamnă a fi om? Suntem foarte apropiaţi de alte hominide. Probabil ne despart doar şapte sau opt milioane de ani de marile maimuţe africane printr-o dezvoltare propice. Porţiunile principale ale DNA, într-o proporţie de 98 %, sunt identice la cimpanzeu şi om. Jamenii sunt deosebiţi de majoritatea primatelor prin următoarele:

— Sunt bipezi; – trăiesc permanent în grupuri sociale bisexuale, cu masculi deseori legaţi de femele; – au creiere mai mari în raport cu greutatea corpului şi sunt în stare de o învăţare complexă; – fac progrese deosebite în folosirea limbajului simbolic; – răspunsul cultural a devenit pentru om strategia de adaptare culturală; – obţinerea alimentelor printr-o diviziune a muncii dintre bărbat – femeie; – relaxarea perioadei de rut şi încetarea ovulaţiei, fapt care a permis ca femeia să devină receptivă sexual tot timpul anului.

12 Robert Jurmain şi Harry Nelson, Introduction to Physical Anthropo/ogy, West Publishing Company, Minneapolis/St, Paul, New York, Los Angeles, San Francisco, 1994.13 Harvard University Press, Cambridge.

14 The Langurus of Aba, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

15 O. E, Wilson spune în Sociobio/ogy. The New Synthesis: „În sens darwinist, organismul nu trăieşte pentru el însuşi. Funcţia sa primă nu este chiar de a reproduce alte organisme; el reproduce genele şi serveşte că suportul lor

temporar. Selecţia naturală este procesul prin care unele gene câştigă în generaţiile următoare o reprezentare superioară celei a altor gene localizate pe aceleaşi poziţii cromozomice. Când noi celule sunt fabricate la fiecare generaţie, genele învingătoare sunt puse deoparte şi adunate pentru a produce noi organisme care, în medie, conţin o proporţie mai ridicată din aceste aceleaşi gene. Dar organismul individual nu este decât vehiculul lor, parte a unui sistem complex, pentru a le conservă şi a le răspândi cu minim de perturbaţie biochimică". (pag. 3). Trebuie remarcat faptul că E.O. Wilson vorbeşte despre nişte gene de un fel deosebit, de fapt, nişte gene ipotetice şi nu de gene la care ne referim atunci când avem în vedere grupele sanguine.

16 Oamenii împărtăşesc, în medie. 1/2 din genele lor cu părinţii şi, prin urmare, 1/2 cu fraţii deplini; 1/4 cu nepoţii dinspre fraţi şi surori, cu fraţii de un părinte şi nepoţii de la copii; 1/8 cu verii de gradul L

17 Monique Borgerhoff Mulder, Progress în Human Socio biology, în Anthropology. Contemporary Perspectives, editată de Philip Whitten şi David E.K. Hunter, Harper Collins Publishers, U.S. A, 1990.18 Boyce Rensberger, On Becoming Human, în Anthropology. Contemporary Perspectives, editată de Philip Whitten şi David E.K. Hunter, Harper Collins Publishers, U.S. A, 1990.19 Cathy Stein Greenblat, An Introduction to Socio/ogy, Alfred A. Knoph, New York, 1981.20 A.H. Maslow, Motiuation and Personality, Harper & Row, New York, 1987.21 Bernard Berelson şi Gary A. Steiner, Human Behauior. An Inventary of Scientific Findings, Harcourt, Brace & World Inc, New York/Burlingame, 1964.22 Desmond Morris, The Nakedăpe, Dell Publishinglo, New York, 1969.23 P.J. Emmerson

Limited, Great Britain, 1988

PARTEA a 7-a DEVENIREA CULTURII UMANE

Conform unui consens universal, istoria omenirii se împarte în două mari perioade: preistoria şi istoria propriu-zisă. Ceea ce le deosebeşte una de alta este apariţia scrisului. Acest f apt a determinat înregistrarea caracteristicilor şi istoriei culturilor babiloniană şi egipteană şi, apoi, prin difuziune şi adaptare şi a altor culturi vecine. Pentru a cunoaşte şi înţelege începuturile culturii omeneşti referitoare la preistoria omenirii este necesar să luăm în considerare două precondiţii fundamentale legate de timpul geologic şi timpul formării omului actual.

CAPITOLUL I PRECONDIŢULE CULTURII UMANE a. Timpul geologic

Mijlocul principal prin care oamenii de ştiinţă au aproximat secvenţele evoluţiei vieţii pe glob, l-a reprezentat studiul Pământului. Cei care au făcut-o şi o fac sunt geologii. Ei au stabilit o scară a timpului, bazându-se pe observarea straturilor de sedimente în crusta de sus a Pământului. Depozitarea sedimentelor pe suprafaţa Pământului de către vânt şi apă este un proces geologic neîntrerupt. Pe măsură ce tot mai multe sedimente sunt depuse, straturile mai vechi se schimbă continuu din cauza presiunii exercitate de deasupra. Geologii presupun că straturile aflate mai jos sunt mai vechi, cu excepţia cazurilor când au avut loc mari disturbanţe în crusta Pământului. Potrivind straturile de sedimente ce se termină într-o localitate cu cele similare, ce se extind ascendent în altă regiune, geologii au stabilit o succesiune a timpului pentru istoria Pământului. Această scară este deosebit de importantă în determinarea secvenţelor vieţii pe Pământ, deoarece fosilele găsite în straturile mai vechi de sedimente se poate presupune a fi de

dată anterioară celor din straturile mai noi.

Geologii au împărţit întreaga durată a istoriei Pământului în şase ore majore. Acestea au fost, apoi, divizate în perioade, iar perioadele în epoci. Erele geologice, împreună cu formele dominante de viaţă ce le caracterizează, sunt prezentate în tabelul următor1:

Scara timpului geologic
Era geologică
Data aproximativă a începutului fiecărei ere
Formele dominante de viaţă animală
Cenozoica (Era vieţii recente)
În urmă cu 70 milioane de ani
Omul Mamiferele Păsările
Mezazoică (Era vieţii intermediare)
În urmă cu 225 milioane de ani
Reptilele
Pa/cozoi că (Era vieţii vechi)
În urmă cu 600 milioane de ani
Insectele Peştii Amfibiile
Proterozoică (Era vieţii timpurii)
În urmă cu un miliard de ani
Nevertebratele marine
Arheozoică (Era vieţii primitive)
În urmă cu 15 miliarde de ani
Forme marine uni celulare
Azoică (Era fără
În urmă cu 5 miliarde de ani
Niciuna viaţă)

Interesul nostru, acela de a urmări devenirea culturii umane nu se extinde asupra tuturor erelor geologice. Ne preocupă ce s-a întâmplat în cea mai recentă eră geologică şi anume în Era Cenozoică. Prima parte a acestei ere a fost

marcată de formarea sistemelor muntoase recente, Alpii şi Himalaya şi de stabilirea benzilor climatice, în cursul acestor schimbări profunde petrecute pe suprafaţa Pământului, au apărut şi evoluat mamiferele şi păsările, din două stocuri de reptile diferite. Geologii fac distincţie între două perioade ale Erei Cenozoice: Terţiară şi Guatemala. Totodată, ei au împărţit fiecare perioadă într-un număr oarecare de epoci, după cum rezultă din tabelul următor2:

Divizarea Erei Cenozoice
Perioadă şi epoca

Data

Aproximativă

A începutului lor
Cuaiemală
Holocen (recentă)
În urmă cu 15 mii de ani

Pleistocen (glacială)
În urmă cu 2

Milioane de

Ani
Terţiara
Pliocen

În urmă cu 13 milioane

De ani

Miocen
În urmă cu 25 milioane

De ani

Oligocen
În urmă cu 40 milioane

De ani

Eocen
În urmă cu 60 milioane

De ani

Paleocen
În urmă cu 70 milioane

De ani 167 b. Timpul formării omului

Mamiferele anterioare primatelor, se pare că au fost nişte insectivore îndemânatice, de mărimea veveriţelor şi care-şi petreceau o parte din timp în copaci, în Epoca Paleocenă, în urmă cu 70 milioane de ani, aceste mamifere

au reprezentat punctul de plecare pentru evoluţia primatelor, însă, e posibil, că primatele au devenit un grup distinct doar în a doua epocă a terţiarului şi anume în Epoca Eocenului. Există indicii destul de bogate că în această epocă s-a înregistrat o mare răspândire a formelor prosimiene, strămoşii tarsiierilor, lemurilor şi shrewnienilor de astăzi.

Este de bănuit că primatele s-au dezvoltat într-un grup avansat de mamifere. Ele au manifestat, în cursul evoluţiei lor, un grad neobişnuit de adaptabilitate la o mare varietate de medii înconjurătoare. Datorită acestui fapt, ele au devenit membri relativi nespecializaţi ai clasei mamiferelor. Omul a beneficiat de toate caracteristicile primatelor şi, îndeosebi, de acelea rezultate de pe am, a adaptării primatelor la viaţa în copaci.

În Eocenul târziu, a avut loc o separare a primatelor în prosimieni şi în antropoide, în Epoca Oligocenă, din antropoide s-a desprins forma hominidelor ce a condus la om şi forma ce s-a constituit în maimuţe. Populaţia ancestrală a hominidelor din Epoca Miocenă s-a împărţit în trei direcţii pentru a da naştere la oameni, gorile şi cimpanzei. Vechile gorile au ocupat zonele împădurite ale munţilor şi ţinuturilor joase din Africa Ecuatorială. Ele au practicat o dietă bazată pe frunze, lăstăriş şi vegetaţie mare. Strămoşii cimpanzeilor au fost mâncători de fructe de pe terenurile împădurite ale Africii Centrale. Hominizii ancestrali au petrecut cea mai mare parte a timpului pe terenuri deschise, cu iarbă, sau în savanele din estul şi sudul Africii. Harry Nelson şi Robert Jurmain3 Russell Ciochon4 şi Arthur Fisheră au făcut distincţie între două tipuri de hominide din Miocen, numite dryopitecines (ce trăiau în păduri şi au fost în primul rând arboreale) şi ramapitecmes (ce trăiau pe câmp deschis). Ultimul tip, originar din Africa,

s-a extins apoi în Asia şi Europa de Est. Fosilele lui au fost găsite în Africa de Est, nordul Greciei, Ungaria, Turcia şi partea de sud a Chinei.

Strămoşii noştri din Miocen au evoluat într-un grup variat de hominizi din Pliocen şi Pleistocenul timpuriu, cunoscut sub numele de australopiteci. Termenul de australopiteci derivă din latinescul australis, însemnând „din sud" şi din grecescul pite/coş, ce înseamnă „maimuţă", în ciuda numelui lor, australopitedi sunt considerat/hominizi. Fosilele de australopiteci au fost împărţite în mai multe specimene: australopitecus afarensis (cu 4 – 3 milioane de an i în urmă), austra/opfrecus a/ricanus (cu 3 – 2 milioane de ani în urmă), australopitecus robustus (cu 3 – 2 milioane de ani în urmă), australopitecus boisei (cu 2-11 milioane de ani în urmă). Cel mai studiat dintre specimenele de australopitec este australopitecus afarensis. Fosilele acestui specimen au fost găsite pe două şantiere (şiruri): Laeoti, în nordul Tanzaniei şi Hadar, în regiunea Afar, a Etiopiei. Eşantionul de fosile de la Hadar cuprinde, printre altele, 40% dintr-un schelet a unui hominid de sex feminin şi de statură mică, numit „Lucy". Creierul acestui antropoid era foarte mic, cam 400 cmc, depăşind cu foarte puţin pe cel al cimpanzeilor. Forma lui australopitecus afarensis era asemănătoare cu a cimpanzeilor. Ceea ce trebuie însă remarcat, este faptul că acest specimen a fost biped. Evidenţa acestui fapt o constituie urmele, fosilizate în cenuşă vulcanică, descoperite de Mary Leakey6 pe o porţiune de 70 m, în Laeoti. În Tanzania. „Lucy" nu a fost o femelă delicată. Muşchii ei erau mult mai robuşti decât ai noştri. Braţele ei erau mai lungi decât a hominidelor ulterioare şi este de bănuit că era o bună căţărătoare.

Cândva, între 3 şi 2 milioane de ani în urmă, strămoşii

omului s-au desprins de australopiteci şi s-au izolat din punct de vedere reproductiv. Încă nu se ştie de ce, cum şi exact când anume a avut loc despărţirea dintre australopiteci şi genul homo. Genul homo a apărut ca homo habilis, cu 2 milioane de ani în urmă. Mary Leakey a pus în circulaţie acest termen, pentru a-l desemna pe cei mai timpurii membri ai genului nostru. Ei au fost găsiţi, pentru prima oară, la Olduvai Gorge, în Tanzania. Craniile lor aveau între 600 şi 700 cmc. Richard Leakey a găsit şi el fosile de homo habilis la East Turkana, în Kenya, cu o capacitate craniană cuprinsă între 750 şi 800 cmc. Scheletul de femelă de homo habilis, descoperit în 1986 de către Tim

White de la Universitatea California din Berkley, având indicativul OH62 (Olduvai Hominid 62) a uimit prin mărimea ei redusă, asemănătoare cu a lui „Lucy" şi prin asemănarea oaselor ei de la picioare şi de la mâini cu cele ale maimuţelor mari. Braţele ei erau mai lungi decât cele ale lui „Lucy", sugerând o mai mare capacitate de căţărare în copaci, decât au avut-o hominizii ulteriori.

Un alt specimen al genului homo a fost homo erectus. Capacitatea craniană a acestui homo a fost de 900 cmc şi fosilele descoperite lângă Lacul Turkano, datează între 16-15 milioane de ani în urmă. Diferenţele dintre OH62 şi homo erectus dovedesc o accelerare a evoluţiei hominidelor în timpul celor 200 mii de ani ce-l despart, în această perioadă s-a realizat un veritabil salt. Homo erectus a semănat mult mai mult cu omul de azi decât a semănat homo habilis. Cutia craniană era mai puternică, protejând creierul şi sporind rata de supravieţuire. Homo erectus a fost cel mai eficient explorator al nişei savaneze. Ultimii supravieţuitori ai lui australopitecus boisei au fost forţaţi să se retragă în nişe ecologice marginale, până când au pierit.

Homo erectus a devenit mai adaptat la o mare varietate de medii naturale, extinzându-şi treptat aria de supravieţuire. El s-a răspândit în Asia şi Europa. Homo erectus a învăţat să controleze focul şi se bănuieşte că avea disponibilităţile unei vorbiri primitive.

Cele mai apropiate forme ale genului homo de om au fost homo sapiens care a trăit aproximativ între 130 mii şi 35 mii de ani în urmă şi homo sapiens sapiens, asemănător din punct de vedere anatomic cu omul actual şi care a trăit cu 40 mii de ani în urmă. Întâiul homo sapiens a apărut la mijlocul Pleistocenului. El a trăit în timpul perioadei interglaciale Riss-Wurm şi în perioada timpurie a glaciaţiunii Würm. Homo sapiens sapiens a apărut mai târziu în glaciaţiunea Würm. Arhaicul homo sapiens este constituit din oamenii din Neanderthal din Europa şi din Orientul Mijlociu, din contemporanii lor asemănători cu oamenii din Neanderthal din Africa şi Asia. Toate rasele actuale sunt membri ai lui homo sapiens sapiens. Extinderea spre celelalte continente ale homo sapiens sapiens a avut loc, probabil, spre sfârşitul ultimei glaciaţiuni: din Asia spre America, din Asia spre Australia.

Au fost propuse mai multe modele de interpretare a legăturilor dintre fosilele colectate de antropologi în intenţia de a trasa ruta devenirii omului. Un element comun al acestora este punctul lor de plecare, australopitecus a/arensis, care marchează despărţirea dintre homo şi australopiteci. Linia australopitecilor urcă spre australopitecus africanus, australopitecus robustus şi, în sfârşit, spre australopitecus boisei. Cealaltă linie a lui homo urcă spre homo habilis, homo erectus şi, apoi, spre homo sapiens8

Homo sapiens

Homo erectus Homo habilis

Australopitecus boisei Australopitecus robustus Australopitecus africanus Australopitecus afarensis

Corelând timpul geologic cu timpul formării omului, obţinem următorul tabel:

Timpul geologic şi timpul formării omului

Epoca Holocenă

Homo sapiens sapiens

— L2 mii de ani în urmă

Epoca Pleistocenă

De sus de mijloc

Homo sapiens (arhaic) neandertha/ensis

— 35 mii de ani în urmă

Homo erectus

— L5 milioane de ani în urmă

De jos

Homo habihs 2-l milioane de ani în urmă

Ausrra/opitecn 3-12 milioane de ani în urmă

O cronologie simplă a evoluţiei omului o oferă Robert A. Foley. Ea se găseşte în schema de mai jos:

Cronologia evoluţiei umane9

Anii dinaintea prezentului – Dispariţia hominizilor arhaici; dispersarea din punct de vedere atomic a oamenilor moderni; colonizarea Australiei şi Americii – Evoluţia neanderthalilor în Europa – Evoluţia oamenilor moderni din

punct de vedere anatomic în Africa Cinci sute de mii de ani în urma – Hominizii arhaici, puternic dispersaţi – Primii hominizi în afara Africii: colonizarea Asiei şi Africii Un milion de ani în urmă – Originile lui homo erectus Două milioane de ani în urmă – Originile genurilor homo – Dispariţia australopitecilor Cinci milioane de ani în urmă – Primii hominizi

Zece milioane de ani în urmă – Evoluţia hommidului african, naştere ce permite dezvoltarea hominizilor

CAPITOLUL II APARIJIA ŞI EVOLUŢIA PRIMELOR UNELTE

Cultura este foarte veche. Originile ei pot fi datate cu câteva milioane de ani în urmă, când australopitecii au folosit unelte rudimentare din piatră, găsite în stare naturală, sau confecţionate de ei pentru a supravieţui în faţa animalelor şi a vicisitudinilor naturii. Acesta a fost începutul Epocii de piatră, care este împărţită tradiţional în trei faze succesive:

Paleoliticul Mezoliticul Neoliticul

Paleoliticul s-a extins în toată epoca pleistocenă, începând cu două milioane de ani în urmă şi continuând până în jur de douăsprezece mii de ani în urmă. El a fost caracterizat prin folosirea unui registru relativ modest de unelte confecţionate din piatră. Antropologii, deseori, împart paleoliticul în trei perioade de lungimi diferite: Paleoliticul de jos, extinzându-se din urmă cu 2000.000 de ani, până în urmă cu 150.000 de ani; Paleoliticul de mijloc, care s-a terminat cu aproximativ 40.000 de ani în urmă şi Paleoliticul de sus, care a durat până cu 12.000 de ani în urmă. În toată Epoca paleolitice, omul a fost un vânător nomadic şi culegător de fructe de pădure, nuci, rădăcini şi alte alimente pe bază de plante sălbatice.

M Paleoliticul de jos, omul a folosit unelte simple, confecţionate din piatră. Ele constau din bucăţi din piatră rezistentă, având o margine cioplită fără rafinament. Arheologii care le-au descoperit, în şantierele cu fosile umanoide, nu sunt siguri dacă marginile acestor pietre se datorează naturii sau omului, care le-ar fi putut ciopli. Ei au admis ipoteza că aceste pietre sunt cioplite de om, deoarece în locurile în care au fost găsite s-au descoperit ciocane din piatră şi alte piese rudimentare făcute din piatră. Folosirea acestor unelte se înscrie într-o tradiţie numită tradiţia uneltelor din bucăţi mici de piatră the pebble-tool tradition. Ea a fost descoperită la Olduvai Gorge, de membrii familiei Leakey.

Una dintre cele mai cunoscute tradiţii în confecţionarea uneltelor din piatră este cea Acheuliană, numită astfel după oraşul francez Sf. Acheul, unde a fost identificată pentru prima oară. Ea a constat din executarea unor unelte superioare tradiţiei „pebble". Humanoizii anteriori au executat simple unelte din pietre de mărimea unei mingi de tenis, pe care le-au cioplit la un capăt, pentru a forma un primitiv şi neregulat tăiş. Ei au utilizat aceste pietre „îmbunătăţite" pentru o mare varietate de scopuri. Tradiţia Acheuliană a însemnat cioplirea întregului miez al pietrei. Miezul a fost transformat într-un oval de aproximativ 15 cm lungime. Vârful tăios era superior uneltelor 173 „pebble". Acesta era pumnarul adică o piatră cioplită în amândouă capetele. Unul dintre ele avea forma rotundă, ca să încapă în pumn şi celălalt formă ascuţită, pentru a putea tăia şi ciopli, în limba engleză pumnarul se cheamă „hand-ax" şi s-ar putea traduce în limba română „toporul de mână". Pumnarul a fost folosit pentru a dezgropa din pământ rădăcini şi alte plante comestibile. De asemenea,

el a servit şi vânătorilor, în a răzbi animalele vânate, a scoate blana de pe ele, a le tăia în bucăţi şi a le tăia tendoanele.

Exemplu de „pebble tools”.

Exemplu de pumnar

Confecţionarea pumnarului consta într-un proces de cioplire sau îndepărtare a unor straturi subţiri dintr-un miez de piatră. Această acţiune putea fi făcută fie prin percutare, fie prin presiune. Cioplirea prin percutare presupune lovirea miezului pietrei, fie cu un alt obiect, fie de un alt obiect, până când fulgii erau tăiaţi. Cea mai simplă şi probabil cea mai veche metodă de percutare a bucăţilor din piatră a fost tehnica nicovalei, ce constă în lovirea unei pietre în mod repetat de un bolovan folosit ca o nicovală. Dar în acest caz nu exista un control asupra procesului de despicare a pietrei şi astfel uneltele obţinute erau rudimentare. O versiune îmbunătăţită a cioplirii prin percutare a unei pietre, aleasă pentru a deveni unealtă, era lovirea în miezul ei cu un ciocan de piatră, cu o bucată de lemn tare, sau cu un os rezistent. Cioplirea prin presiune consta în presarea pietrei cu o unealtă teşită, cum ar fi un băţ, un os rezistent sau o altă piatră, până când lama era forţată să se desprindă. Cioplirea prin presiune a început să fie folosită numai după o îndelungată utilizare a tehnicii percutării.

În afară de pumnar, omul care a trăit în Paleoliticul de jos a folosit şi alte unelte din piatră. Faptul dovedea începutul unei specializări în acest domeniu. Acesta este cazul uneltelor cioplite la un capăt şi având o folosinţă specială: cuţite, râzătoare, despicătoare. Este de presupus că el a produs în această perioadă şi obiecte confecţionate din lemn, piele, os, însă acestea, inevitabil, au pierit sub acţiunea timpului. Arheologii şi antropologii consideră că folosirea lemnului pentru confecţionarea uneltelor este cel puţin tot

atât de veche ca şi folosirea pietrei.

În Paleoliticul de mijloc au apărut noi unelte: proiectilele cu vârf ascuţit pentru aruncat, diferite tipuri de râzătoare, fierăstraie şi piese de găurit, în această perioadă omul şi-a săpat în piatră adăposturi primitive. Totodată, pentru prima oară, în mod intenţionat şi-a înmormântat morţii împreună cu diferite unelte, sperând, probabil, într-o viaţă ulterioară. Tradiţia culturală cea mai cunoscută pentru acest timp este asociată cu oamenii de Neanderthal. Primele rămăşiţe ale omului de Neanderthal au fost descoperite în 1857 în valea germană numită Neanderthal („thal" este vechiul cuvânt din germană ce desemnează valea). Tradiţia este numită însă după peştera Le Moustier din sudul Franţei: Tradiţia Mousteriană. Ea se caracterizează prin folosirea extinsă a pumnalelor, a râzătoarelor de forma lui D, folosite în curăţirea pieilor de animale vânate, a vârfurilor de suliţe confecţionate din piatră.

În Paleoliticul superior omul a continuat să folosească pumnarul, dar într-o măsură tot mai mare el a utilizat uneltele de tip lamă. Lamele aveau o lungime dublă (4 – 6 inch, adică între 10-15 cm) faţă de despicările obişnuite de până acum, numite fulgi, rezultate din prelucrarea primitivă a pietrei. Tehnologia de despicare a lamelor din miezul de piatră a fost net superioară tehnicii Mousteriene, atât în ceea ce priveşte viteza de producere, cât şi în privinţa numărului de piese obţinute din aceeaşi cantitate de material. Această tehnologie specifică Paleoliticului superior poate fi ilustrată astfel:

Miezul

Fulg sau lamă

Din lamele de piatră s-a produs o mare cantitate de unelte, ceea ce înseamnă o creştere a specializării şi a

standardizării activităţii omului. Semnalăm: râzătoarele pentru lemn şi os, pentru descoperit ascunzişul animalelor, pentru îndepărtarea cojii copacilor, cuie pentru a cresta desene pe lemn şi os, săgeţi cu vârful ascuţit, ace fobsite pentru a face găuri în lemn, os, scoici şi pietre, în această perioadă au fost descoperite diferite cuţite, diferite ace, ac de cusut cu gaură, ace de pescuit. Acestea sugerează, printre altele, că omul şi-a confecţionat îmbrăcăminte călduroasă şi că a început să acorde o atenţie mai mare pescuitului.

În Paleoliticul de sus, două tradiţii coexistente au marcat evoluţia culturii. Tradiţia Aurignadan (35.000 – 20.000 î.Hr.) a fost reprezentată de unelte ce au fost găsite în văi înguste sau lângă pereţii unor peşteri. Straturile sunt groase, sugerând ocupaţii îndelungate în aceste locuri. Tradiţia respectivă s-a difuzat în toată Europa. Tradiţia Perigordiană (35.000 – 20.000 î.Hr.) s-a remarcat prin unelte găsite în mod obişnuit în depozite subţiri şi împrăştiate pe arii întinse. A fost răspândită în Europa de Vest, pe antecedente Mousterfene.

Prin progresele obţinute pe planul confecţionării uneltelor, oamenii şi-au sporit capacitatea de adaptare. Omul a devenit primatul cu cel mai mare succes, atât în ceea ce priveşte numărul, cât şi extinderea lui. El a colonizat în această perioadă două mari continente: America de Nord şi America de Sud.

CAPITOLUL III ARTA PEŞTERILOR ŞI INTERPRETĂRILE EI

Paleoliticul de sus este cunoscut de lumea contemporană nu doar prin scheletele de humanoizi, descoperite în mai multe părţi ale lumii, sau prin uneltele de piatră la care ne-am referit. Ceea ce l-a făcut interesant pentru antropologii culturali, dar şi pentru opinia publică

mai largă, a fost arta lui. Ea s-a manifestat sub două forme fundamentale: desenele şi picturile de pe pereţii peşterilor sau a adăposturilor din piatră şi sculpturile modelate din argilă, cioplite din piatră sau din os. Cât priveşte calitatea acestei arte, trebuie spus că după opinia unor specialişti în domeniu, ea este sofisticată, atât în concepţie, cât şi în execuţie. După mai mult de 30.000 de ani, unele din picturile sau statuetele din Paleoliticul de sus pot fi comparate cu cele mai bune creaţii ale artei moderne.

Descoperirea picturilor din peşteri, datând cu 30.000 de ani în urmă, a reprezentat un fapt cu totul extraordinar. În momentul de faţă se cunosc mai mult de o sută de peşteri pictate. Cea mai cunoscută dintre ele a fost descoperită în 1940 la Lascaux, în sudul Franţei, de către un câine şi un tânăr. Desenele şi picturile din peşteri, dispuse în straturi suprapuse, reprezintă animale mari: mamuţi lânoşi, cai sălbatici, cerbi, bizoni, reni. Deseori aceste animale sunt înfăţişate cu răni, ca fiind străpunse de sulițele şi săgeţile vânătorilor. Cel mai mare animal pictat are cinci metri şi jumătate lungime.

Bizon pictat în peştera Altamira din Spania încercând să interpreteze această artă, antropologii culturali au formulat mai multe ipoteze: 1 Cea mai simplă dintre ele şi cea mai puţin credibilă, este aceea că picturile au fost simple expresii ale unor temperamente artistice individuale. Altfel spus, ne-am afla în faţa unei tendinţe de explicare de genul „artă pentru artă”. Dacă acesta ar fi fost adevărul, arunci se pun câteva întrebări presante: De ce artiştii au căutat locuri izolate pentru a-şi afirma talentele? De ce artiştii acopereau munca altora pictând peste ea?

2 Cele mai multe interpretări consideră că intenţia picturii şi pieselor sculptate din Paleoliticul de sus a fost

aproape cu certitudine de natură magică. Pictarea unor animale lovite de săgeţi şi suliţe a fost făcută în scopul obţinerii unor succese similare în viitoarele incursiuni vânătoreşti. O astfel de practică, bazată pe presupunerea că un rezultat dorit poate fi obţinut prin imitarea lui este numit magie imitativă. Artiştii au putut crede că dacă vor captura imaginea animalului în pictură vor prezice uciderea lui, adică ei vor influenţa rezultatul vânătorii.

3 O altă interpretare priveşte pictura din peşteri şi statuetele de piatră ca o încercare magică a omului de a controla reproducerea. Artiştii au confecţionat numeroase statuete de femele numite „Venus", ce manifestă proporţii exagerate ale părţilor legate de reproducere, în mod similar, unele animale de pe picturile din peşteri sunt gravide sau se împerechează. Asemenea figuri şi picturi exprimau speranţa omului din Paleoliticul de sus că ar putea influenţa comportarea sexuală şi reproducerea animalelor.

4 Artă din Paleoliticul de sus poate fi un fel de istorie picturală. Este posibil ca oamenii din acele timpuri, prin picturile lor, să fi vrut să rejoace vânătoarea, după ce ea a avut loc, aşa cum încă procedează şi astăzi vânătorii din Deşertul Kalahari, din sudul Africii. Nu este exclus ca oamenii din epoca de piatră să fi vrut ca prin picturile lor să înregistreze cele mai importante episoade din viaţa lor.

50 interpretare interesantă leagă arta peşterilor de ritul de iniţiere al adolescenţilor pentru a deveni bărbaţi. Pentru a face trecerea

Respectivă adolescentul trebuia să meargă în lumea reală a sălbăticiunilor, unde să ia contact cu spiritul unui animal care să devină apoi paza lui spirituală. Dacă ieşirea lui în lumea reală nu era reuşită, se foloseau alte mijloace pentru a atinge starea sipripituală dorită. Adolescentul lua

droguri sau se supunea unor suferinţe. Peşterile izolate şi picturile puteau fi un loc ideal pentru ritul de trecere amintit. După ce viziunea spiritului dorit apărea, tânărul se întorcea acasă, povestea experienţa lui şi era reintegrat în grupul lui, având de acum un statut de adult. Este posibil ca dansurile pictate pe pereţii peşterilor în care oamenii erau acoperiţi cu piei şi blănuri de animale să fie o dovadă a unui rât de trecere desfăşurat în grup.

6 Faptul că picturile din peşteri sunt executate în straturi suprapuse, alături de spaţii largi, ce stau nefolosite este şi el înţepretabil. Se consideră că ar fi posibil ca un eveniment exterior să fi mobilizat artistul să picteze. Un asemenea eveniment ar fi putut fi o partidă de vânătoare plină de succes, după ce pictură anterioară a fost executată. Nu este exclus ca pereţii pictaţi ai peşterilor să fie expresia unei diviziuni sociale a societăţii din Paleoliticul de sus. Doar o mică pătură avea privilegiul de a se exprima în peşteri prin picturi semnificative. Este vorba, probabil, de magicieni.

CAPITOLUL IV CULTURĂ LA SFÂRŞITUL PREISTORIEI

Odată cu trecerea de la Pleistocen şi cu recesiunea glaciaţiunii Würm (17.000 – 12.000 de ani în urmă), suprafaţa pământului a început să se încălzească gradual. Consecinţele au fost multiple: 1) Vegetaţia de stepă păşunată de reni şi de alte erbivore mari (mamuţi, de exemplu) s-a mutat treptat spre nord. O parte dintre oameni s-a deplasat şi ea spre nord, urmărindu-şi vânatul; 2) în Europa de sud-vest au apărut arbuşti, păduri şi animale ce trăiau izolate. Oameni au fost obligaţi să folosească o mai mare varietate de alimente decât erau obişnuiţi când trăiau din vânat, suplimentat cu culegerea unor plante sălbatice comestibile. S-a trecut la hrănirea intensivă cu plante.

Plantele sălbatice asigurau de acum aproape în

întregime dieta omului. Ei i se adăugau alimente obţinute din vânatul mic, din prinderea peştilor şi a păsărilor; 3) Sub raport geologic, glaciaţiunea a deschis calea Holocenului, mult mai blând sub raportul vremii, în această perioadă a avut loc o importantă schimbare culturală în Europa şi în alte părţi ale lumii, cunoscută sub numele de Epoca Mezolitică. În cadrul ei, elementul central pe planul tehnologiei l-a constituit microlitul (din limba greacă şi înseamnă piatră mică). El era o unealtă de tip lamă, în mod obişnuit de formă triunghiulară şi era prins într-un os sau într-un mâner din lemn, pentru a forma o unealtă compusă. Există de asemenea date ce dovedesc că utilizarea săgeţilor şi a arcului devenise mult mai răspândită. Totodată, arheologii semnalează apariţia în această perioadă a unor unelte specifice tâmplăriei: topoare, dălţi şi fierăstraie; 4) Arheologii susţin că în această perioadă omul a domesticit primul animal şi anume câinele. Dacă în Paleoliticul de sus fosilele câinelui se găseau la distanţă de taberele oamenilor, în Mezolitic urmele lui se aflau în proximitatea celor ale oamenilor; 5) Declinul vânătorii de animale mari probabil că a schimbat anumite aspecte ale diviziunii între genuri. Femeile au început să aibă un rol mai mare în asigurarea subzistenţei, decât în Paleoliticul de sus. În timp ce bărbaţii încă vânau şi mergeau la pescuit, femeile au început să culeagă plante sălbatice, să prindă animale mici, insecte şi scoici; 6) Mezoliticul a durat câteva mii de ani, variind din acest punct de vedere în diferite părţi ale globului, în această perioadă progresul culturii umane a fost marcat printre altele şi de formarea unor mici comunităţi de cultivatori de cereale pe versantele unor dealuri ale Orientului Apropiat.

Epoca Mezolitică este privită de antropologii culturali ca reprezentând prima revoluţie în devenirea culturii

umane, în această epocă omul, pentru prima dată, a domesticit plante şi animale şi a pus bazele primelor oraşe permanente, în urmă cu 12.000 de ani toţi oamenii au fost culegători (foragers). Ei aveau o economie în cadrul căreia se bazau pe natură pentru obţinerea alimentelor şi satisfacerea altor necesităţi. Societăţi de culegători încă mai există şi astăzi în câteva locuri pe glob. Este vorba despre două arii destul de extinse de culegători în Africa. Una este deşertul Kalahari din Africa de Sud, (locuit de bushmeni) şi cealaltă este pădurea ecuatorială din centrul şi estul Africii (locuită de pigmei). Există de asemenea populaţii ce trăiesc din cules în unele părţi ale Madagascarului, Alaska, Argentina, sudul Braziliei.

CAPITOLUL V ORIGINILE PRODUCŢIEI DE ALIMENTE

Cu aproximativ 12.000 de ani în urmă, o schimbare economică majoră s-a petrecut în Orientul Apropiat. Oamenii au început să intervină în ciclurile reproductive ale unor plante şi animale pe care strămoşii lor au obişnuit să le culeagă generaţii după generaţii. Se pare că, oamenii din Orientul Apropiat au fost primii cultivatori de plante şi crescători de animale. Ei nu au mai fost simpli culegători ai bogăţiei naturii, ei au produs propriile lor alimente şi au modificat caracteristicile biologice ale plantelor şi animalelor ce reprezentau sursa alimentelor folosite în dieta lor. Cu aproximativ 10.000 de ani în urmă, plantele comestibile şi animalele domesticite au fost incluse în spectrul larg de resurse alimentare folosite de populaţiile ce trăiau în Orientul Apropiat. În jur de 7500 de ani în urmă, cele mai multe populaţii din Orientul Apropiat au abandonat spectrul larg de alimentaţie bazat pe cules, în favoarea unei economii specializate, bazată pe mai puţine specii, dar care, de acum, erau domesticite. V. Gordon Ghilde a folosit

termenul de revoluţie neolitică pentru a caracteriza originile şi impactul producţiei de alimente – adică cultivarea plantelor şi domesticirea animalelor. Agricultura îşi are, probabil, originile în Orientul Apropiat, cu precizarea că nu în mod necesar în văile fertile ale Mesopotamiei, cum s-a crezut nu cu mult timp în urmă. Cel mai probabil, este că ea a apărut în ariile semiaride pre montane din apropierea văilor fertile, în aceste arii premontane au fost descoperite seceri confecţionate din cremene şi pietre de măcinat, ce indică faptul că în locurile respective, cu aproximativ 8.000 de ani în urmă, oamenii culegeau grâu sălbatic. Se consideră că după 1.000 de ani ei au ajuns să cultive cereale şi să crească animale domestice.

Cum se explică faptul că producţia de alimente îşi are originea în Orientul Apropiat? Antropologii culturali au căutat răspunsul la această întrebare semnalând existenţa a patru zone de mediu înconjurător în teritoriul respectiv: 1 Platoul înalt (1500 m) 2 Coastele Deluroase (Hilly Flanks) 3 Stepa (câmpia fără copaci) 4 Câmpia Aluvială, numită Semiluna Fertilă (Fertile Crescent) (30 – 150 m)

Grâul şi orzul în stare sălbatică au crescut în zona Coastelor Deluroase (Hilly Ranks). Cultivarea cerealelor a apărut însă, mai degrabă la marginea acestei zone, decât în cadrul ei. Cultura cerealelor a ajuns în zona aridă a Semilunii Fertile, adică a Câmpiei Aluviale de lângă Tigru şi Eufrat, mult mai târziu, atunci când a fost inventată irigaţia. Când a apărut cultivarea plantelor, zonele cultivate constituiau o economie verticală, în cadrul ei, diferitele medii ecologice erau legate de mişcări sezoniere şi modele comerciale proprii unor culegători cu spectru larg. Domesticirea a apărut pe măsură ce plantele au fost mutate din zonele unde ele creşteau sălbatic (văile inter-montane), în zonele

adiacente unde presiunile selective au fost diferite şi unde oamenii au devenit ei înşişi agenţi de selecţie.

În ultimele decenii s-a discutat şi posibilitatea că agricultura să fi apărut în mod independent" şi în alte părţi ale lumii. Aceste discuţii au fost suplimentate cu cercetări arheologice, în 1969 a fost publicat un raport din care rezultă că, în Thailanda, a fost descoperit un depozit de plante, în care se afla mazăre şi fasole, având o vechime de 7.000 de ani! Cr, Nu s-a putut determina dacă plantele respective au fost sălbatice sau cultivate. Nu se ştie când anume orezul a fost cultivat în Asia de sud-est. Există doar presupunerea că acest fapt s-a petrecut mai târziu decât cultivarea plantelor în Orientul Apropiat.

În Lumea Nouă (în America) agricultura se bănuieşte că a apărut cu câteva mii de ani în urma celei din Orientul Apropiat. Originile ei în acest continent se află în Mexic şi Perú. Se pare că, între 7.000 de ani şi 5500 de ani! Chr, au fost cultivate plante în regiunea Tamaulipas, din sud-vestul Mexicului. Este vorba despre dovleac, fasole şi ardei pişcăcios. În aria Teuhacan, din sudul Mexicului, au fost descoperite urme ce atestă faptul că oamenii trăiau în zonă cam cu 10.000 de ani! Chr. Ei au depins de surse sălbatice de hrană, dar, cu timpul, au început să cultive porumb, dovleci, ardei pişcăcioşi, avocado, bumbac, ananas, alune americane. Dezvoltarea agriculturii în Perú e posibil să fi apărut înaintea celei din Mexic. Urme a doua soiuri de fasole şi ardei pişcăcios au fost descoperite în partea nordică din Perú (în valea Callejan de Juaylias), având o vechime de 6.000 de ani! Chr.

Producţia de alimente, ce a luat locul culesului natural, este împărţită de antropologi în trei strategii distincte: horticultura, agricultură şi păstoritul 12

Horticultura este numită şi cultivarea de tipul „desţeleneşte şi arde”, în fiecare an, cei ce o practicau curăţau terenul, prin tăierea şi arderea pădurii sau tufişurilor sau prin aprinderea ierbii ce acoperea o anumită parcelă rămasă să fertilizeze solul. Plantele erau, apoi, semănate, păzite şi recoltate. Folosirea unei parcele nu era continuă. Deseori ea era cultivată doar un an. Acest fapt era în funcţie de fertilitatea solului şi de buruienile aflate în competiţie cu plantele cultivate. Oamenii, după ce abandonau o parcelă se mutau pe altă parcelă şi procedau exact la fel. Pe parcela rămasă pădurea, arbuştii, iarba se reîntorceau. Horticultura putea fi practicată, fie din aşezări permanente, ceea ce presupune deplasarea continuă a oamenilor pe parcele mereu desţelenite şi arse, fie din aşezări temporare, ce erau mutate încontinuu, lângă pământ virgin.

Agricultura a solicitate muncă mult mai intensă decât horticultura şi, de asemenea, folosirea intensivă şi continuă a pământului. Ea necesita, în plus, domesticirea animalelor, irigarea şi terasarea solului. Creşterea intensităţii muncii şi folosirea permanentă a solului au avut mai multe consecinţe demografice, sociale şi politice. Agricultorii, lucrând permanent parcelele, trebuiau să fie sedentari. Ei locuiau în comunităţi mai largi şi de o mai lungă durată, localizate în apropierea altor aşezări. A avut loc o creştere a mărimii populaţiei, a densităţii şi stabilităţii ei. Toate acestea au dus la sporirea contactelor dintre grupuri şi a dat naştere nevoii de a reglementa relaţiile interpersonale şi conflictele de interese. Era necesară, totodată, o coordonare mai mare a folosirii pământului, a muncii şi a altor resurse. Agricultorii au manifestat tendinţa de a trăi în societăţi organizate în state, sau chiar în state naţionale, adică în sisteme sociale şi

politice diferenţiate, specializate funcţional şi bine integrate.

Păstoritul a fost practicat în zone din Africa de nord, din Orientul Apropiat, Asia, Europa, Africa subsahariană. Păstorii din aceste zone au domesticit bovine, oi, capre, cămile şi iaci. În legătură cu păstoritul trebuie determinate câteva aspecte caracteristice: a) Simbioza – păstorii trăiesc, de regulă, într-o interacţiune obligatorie între cele două părţi – oameni şi animale – ce este binefăcătoare pentru fiecare punct. Ciobanii protejează animalele lor şi le asigură reproducerea în schimbul alimentelor obţinute de la ele şi a altor beneficii, cum ar fi pielea acestora. Turmele produc lapte, alte produse lactate şi carne. Uneori, animalele au fost sacrificate la ceremonii ce aveau loc în unele zile ale anului; b) Interdependenţa unor activităţi – decurge din faptul că păstoritul era imposibil să asigure singur cele necesare subzistenţei oamenilor. Păstorii deseori au suplimentat dieta lor vânând, culegând, pescuind, cultivând şi negustorind. Spre deosebire de antropologii din sec, al XIX-lea, care discutau despre problemă ce activitate a fost prima, cultivarea plantelor sau păstoritul, antropologii actuali consideră că păstoritul şi cultivarea plantelor au apărut şi s-au răspândit împreună ca părţi inter-relate ale legăturii strânse dintre om şi natură, în scopul supravieţuirii; c) Nomadismul – înseamnă că întreg grupul de păstori şi familiile lor – bărbaţi, femei şi copii – se mută împreună cu animalele tot timpul anului; d) Transhumanta – doar o parte a păstorilor şi a familiilor lor urmează turmele, restul rămânând în localitatea unde îşi află domiciliul. Exemple de transhumantă pot fi date anumite regiuni din Uganda, Alpi şi chiar de la noi – zona montană din apropierea Sibiului, cum ar fi comună Poiană.

Note şi bibliografie 1 Zdenek Salzmann, Anthropology,

Harcourt, Brâu & World, New York and al, 1969.2 Zdenek Salzmann, op. cit.

3 Hary Nelson and Robert Jurmain, Introduction to Physical Anthropology, 4* ed. St. Paul, Minn, West, 1988.4 Russel Ciochon, New Interpretations of Age and Human Ancestry, New York, Plenum, 1983.5 Arthur Fisher, On the Emergence o/Humanness, „Mozaic", 1988.19 (1).

6 Conrad Phillip Kottok, Anthropology. The Exploration of Human Dwersify, Fifth Edition, McGraw-Hill, inc. New York and al, 1991.7 Conrad Phillip Kottak, op. cit.

8 Modelul lui Johanson şi White, elaborat în 1979 A Sistematic Assessment of Ear/y African Hominide, „Science", nr. 203.9 Robert A. Foley, The Search for Ear/y Mân, în Anthropohgy Contemporary Perspectiues, Phillip Whitten, David E.K. Hunter, Eds, Sitth Edition, Harper Collins Publishers, 1990.10 Orientul Apropiat (The Near East) este termenul folosit îndeosebi de arheologi când se referă la ţările din Asia de sud-vest (Turcia, Iran, Irak, Siria, Liban, Iordania, Israel). Expresia Orientul Mijlociu (Middle East) folosită, pe larg, în mass-media include Orientul Apropiat.

11 Charles B. Heiser, Jr, The Origin of Agriculture, în Anthropology. Contemporan; Perpectiues, Phillip Whitten and David K. Hunter, eds, Harper Collins Publishers, 1990.12 Conrad Phillip, Kottak, op. cit.

PARTEA a 8-a

TIPURILE DE PERSONALITĂŢI CULTURALE

Studiul personalităţii precum şi a celor două căi principale de particularizare a acesteia (folosirea factorilor pentru stabilirea personalităţilor şi construirea unor tipuri de personalităţi) sunt privite de cele mai multe ori drept sarcină exclusivă a psihologiei. Fără nicio intenţie de a subaprecia, într-un fel sau altul, importanta psihologiei,

considerăm că atribuirea dogmatică a unei asemenea sarcini doar acestei ştiinţe nu este realistă şi ar putea fi privită, credem, justificat ca o tendinţă acaparatorie. Personalitatea individului nu este o realitate psihologică pură ce se constituie într-un vid social şi cultural sau fără relaţii strânse cu aceste domenii. Printre trăsăturile ce constituie o personalitate nu lipsesc, la niciun autor sau cercetător, ce se respectă, cele de natură socială. Tabelul factorilor elaborat de J.P. Guilford, sau cel al lui R. Cottell, sunt bune exemple în acest sens. De asemenea, taxonomiile tipurilor de personalităţi se extind şi ele, în măsură semnificativă, dinspre psihologie spre sociologie şi antropologie. Ideile lui C. Jung şi „harta" M.B.T.I. stau mărturie că cele afirmate de noi sunt un adevăr. Personalitatea, în ciuda reducţionismului psihologic, este, într-o bună măsură, un efect al realităţii sociale şi culturale, un purtător şi promotor al acestora şi nu în ultimul rând, în calitate de agent, un vector al ei.

O dovadă mai mult decât concludentă a insuficientelor reducţionismului psihologic o reprezintă studiul relaţiilor dintre cultură şi personalitate. Antropologii culturali au constatat existenţa unor trăsături transindividuale ce sunt proprii culturii unor societăţi, grupuri sau categorii şi care se manifestă în personalitatea indivizilor ce le compun, în această categorie intră: 1) personalitatea societată; 2) personalitatea modală; 3} structura personalităţii de bază; 4) caracterul naţional; 5) viziunea despre lume a unor categorii de indivizi.

CAPITOLUL l PERSONALITATEA SOCIETATĂ

David Riesman a semnalat prezenţa în diverse societăţi a trei tipuri de personalităţi de o generalitate semnificativă. Prima dintre ele este cea orientată tradiţional. Ea poate fi găsită în societăţile mici, în care cele mai multe activităţi

sunt de natură rutinată, în aceste societăţi acţiunile şi valorile sociale sunt orientate şi legitimate pe temeiul tradiţiei. Astfel, un copil se comportă într-un anumit fel cu mama sau cu tatăl lui şi nu în altul, deoarece este vorba despre un mod de comportare supus unor norme tradiţionale.

În societăţile mari viaţa e mult mai variată, în cadrul lor tradiţia singură nu este suficientă pentru a reprezenta un ghid de nădejde pentru viaţă, în asemenea societăţi, cum este de pildă S.U. A, sunt mult mai răspândite alte tipuri de personalităţi. Personalitatea direcţionată spre interior este caracterizată printr-o puternică conştiinţă şi un puternic sentiment ai dreptăţii. Exemplul cel mai cunoscut este cel al puritanilor ce au colonizat regiunea New England din America de Nord. Un individ cu o astfel de personalitate este necesar impulsionată din adâncurile ei şi este tipul ideal chemat să extindă o frontieră, să cucerească alţi oameni şi să exploateze resursele existente cu o înfocată tenacitate. Este tipul de personalitate ce a fost, probabil, comun în primii ani ai istoriei Americii, când naţiunea americană s-a aflat în faza ei de afirmare, în contrast cu aceasta, personalitatea direcţionată spre exterior are sentimente neprecizate despre ceea ce e bine şi despre ceea ce e rău, este mai adaptabilă şi mult mai receptivă la acţiunile şi aşteptările altora. După părerea lui D. Riesman acest tip de personalitate a fost mai potrivită Statelor Unite de la mijlocul secolului al XX-lea decât regiunii New England, atunci când ea a fost colonizată.

Tipurile semnalate de sociologul american nu epuizează personalitatea nici unui individ din societăţile avute în vedere. Ele indică doar o parte din caracteristicile prezente în personalităţile indivizilor din aceste societăţi.

Aceste tipuri, după cum s-a putut observa, stabilesc anumite relaţii între individ şi mediul înconjurător, între felul personalităţii şi strategiile de adaptare a oamenilor la mediu.

CAPITOLUL II PERSONALITATEA MODALĂ

Personalitatea modală este considerată ca o personalitate tipică unei populaţii, marcată de o anumită realitate socială şi culturală şi exprimă tendinţa centrală a distribuţiei tipurilor de personalitate într-un grup dat, la un moment dat, într-o situaţie dată. Personalitatea modală este un concept de inspiraţie statistică a cărui conţinut poate fi ilustrat printr-un grafic de distribuţie:

Personalitate unimodală

Modul reprezintă punctul cel mai înalt al curbei de distribuţie

Trebuie notat faptul că uneori pot exista două moduri (bimodală) sau chiar mai multe moduri (multimodală) ale distribuţiei frecvenţei formelor de personalitate. Iată o distribuţie bimodală ilustrând cu aproximaţie o situaţie de tranziţie de la o stare a realităţii sociale la o altă stare a acestei realităţi, reprezentate fiecare printr-o personalitate modală distinctă (A ŞI B):

Personalitate bimodală

Personalitatea A

Personalitatea B

În unele studii antropologice personalitatea, pe care am denumit-o modală, a fost dedusă dintr-un tip particular de cultură stabilit pe o cale mai mult sau mai puţin imaginativă (sau speculativă) fără să se acorde atenţie cercetărilor bazate pe exigenţele metodologice ale ştiinţei stabilite de pozitivism. Acesta este cazul lui Ruth Benedict (1887-1947) care, în lucrarea ei Modelele culturii (Patterns of Culture) a comparat între ele culturi, aparţinând la trei

grupuri de oameni, generatoare de personalităţi modale diferite: Kwakiutl ca fiind „dionisiacă" iar populaţia ei ca egocentrică, individualistă şi extatică în ritualurile ei. Cultura Zumi a fost denumită „apoloniană", iar oamenii ei ca manifestând o personalitate proprie unei medii de aur, ce nu aveau stări psihologice disruptive sau excesive şi care nu acceptau individualismul. În sfârşit, cultura Dobuans a fost numită „paranoidă" pentru considerentul că membrii ei afirmau o personalitate bazată pe magie, în care fiecare se teme şi îl urăşte pe celălalt, în acelaşi fel a procedat şi Lucian Blaga care vorbind despre un orizont spaţial propriu românilor şi anume despre plai, „adică un plan înalt, deschis pe coamă verde de munte, scurs molcom în vale" l-a numit spaţiu mioritic, un spaţiu înalt şi indefinit ondulat. Acestui spaţiu îi corespunde o personalitate specifică, de destin. Este un suflet care suie şi coboară, pe un plan ondulat, indefinit, tot mai departe, iarăşi şi iarăşi, un suflet care urcă să treacă dealul ca obstacol al sorţii şi care totdeauna va mai avea de trecut încă un deal şi încă un deal. Acest suflet duios circulă sub zodia unui destin care îşi are suişul şi coborâşut, înălţările şi cufundările de nivel, în sistem repetat, monoton şi fără sfârşit.

Exigenţele cunoaşterii ştiinţifice ridică mai multe probleme legate de evoluarea personalităţii modale. Una dintre ele se referă la natura datelor pe care se bazează calcularea tendinţei centrale (a modului). Au fost efectuate cercetări despre personalitatea modală plecându-se de la date obţinute cu ajutorul unor teste psihologice, administrate unor eşantioane ale populaţiei supusă studiului. Dintre cele mai folosite teste menţionăm: Testul Rorschach şi Testul Apercepţiei Tematice (T.A.T.). Primul constă în descrierea de către subiect a ceea ce vede el în mai

multe pete de cerneală aflate la îndoiturile unor coli de hârtie (dintre care câteva sunt colorate). Ultimul constă din imagini sugestive pe care subiectul trebuie să le explice sau să spună ce se petrece în cadrul lor. Aceste teste, precum şi alte tipuri de teste proiective au toate în comun o ambiguitate intenţionată. Individul pus în faţa lor trebuie să structureze situaţiile implicate mai înainte de a răspunde. Ideea pe care ele se bazează este aceea că personalitatea indivizilor se proiectează în situaţii ambigue. Testul Rorschach a fost folosit în numeroase studii: Agresiunea în societatea Sau/teaux1 Diferenţele individuale şi uniformităţile culturale2 Ipoteza personalităţii modale verificată în patru culturi2 Oamenii deşertului, etc. T.A.T. a fost folosit şi el în mai multe studii dintre care semnalăm: Tehnica apercepţiei tematice în studiul relaţiilor dintre cultură şi personalitatcă Personalitatea japonezilor americani6 etc.

Studierea personalităţii modale nu se poate baza doar pe datele obţinute pe teste psihologice, de genul Rorschach sau T.A.T. Alex Inkeles şi Daniel J. Levinson propune o schemă analitică ce să aibă în vedere luarea în considerare şi a altor tipuri de date referitoare la caracteristicile personalităţii. Ei se referă la următoarele: 1) Studierea

Relaţiilor cu autoritatea (a. căile de adaptare comportamentală în interacţiunile subiectului cu autoritatea; b. ideologia individului – credinţe, valori, atitudini referitoare la autoritate şi la relaţiile cu ea; c. fanteziile, reacţiile de apărare şi concepţiile despre autoritate şi sine ce stau la baza comportării sale şi ideologiei lui sau sunt reflectate în acestea); 2) Concepţia despre sine (echilibrul intern; adaptarea la grup). Totodată aceiaşi cercetători consideră că studiul personalităţii modale

trebuie făcut în trei direcţii principale: 1) Cercetarea pe bază de eşantion reprezentativ a distribuţiei variantelor individuale de personalitate; 2) Analiza producţiilor şi politicilor colective (practici instituţionale, folclor, mijloace mass-media etc.); 3) Analiza sistemului de creştere şi educare a copiilor.

O altă problemă referitoare la personalitatea modală priveşte distribuţia tipurilor de personalitate. Se presupune că distribuţia variantelor de personalitate într-o societate dată este puternic unimodală – că există un singur tip dominant de personalitate şi, poate, câteva moduri secundare reprezentând tipuri neobişnuite şi „deviante" de personalitate. În societăţile contemporane, complexe, semnificativă pare a fi ipoteza personalităţilor multâmodale (ipoteză din punct de vedere teoretic mult mai de încredere, tar din perspectivă empirică mult mai realistă). Este improbabil ca diseminarea unora şi aceloraşi caracteristici de personalitate să apară într-un procent de 60 – 70% dintre indivizii unei societăţi contemporane cât de cât dezvoltate. Este de presupus că în asemenea situaţii vor fi 5 – 6 moduri dintre care unele vor obţine 10-15 procente, altele, poate, 30 procente din populaţia totală. O asemenea înţelegere a lucrurilor este concordantă cu varietatea ce există astăzi în societatea contemporană datorată claselor, ariilor geografice, structurilor etnice etc. Trebuie însă spus că personalitatea modală, oglindeşte nu doar unicitatea unei societăţi, ci şi existenţa unor caracteristici comune ce pot fi determinate în mai multe societăţi. Prin urmare personalitatea respectivă tinde şi spre surprinderea universalului.

ÎBW

CAPITOLUL III PERSONALITATEA DE BAZĂ

O altă formă a personalităţii transindividuale aspirând spre statutul de reprezentativitate o reprezintă structura personalităţii de bază (Basic Personality Structure, B.P.S.). Ideea se datorează psihiatrului Abraham Kardiner. A fost expusă pentru prima dată în anii ’80 în cadrul unor seminarii ţinute la Universitatea Columbia. Ea deţine un loc fundamental în antropologia culturală şi este privită cu atenţie şi în sociologie. Ea afirmă că structura personalităţii indivizilor este foarte strâns dependentă de cultura caracteristică unei societăţi particulare în cadrul căreia proeminent este sistemul de valori de bază ale societăţii. Astfel, pentru Abraham Kardiner fiecărui sistem socio-culturalâi corespunde o „personalitate de bază”. „Eu sunt, scrie el, un element condensat social”. Plecându-se de la ideea semnalată s-a ajuns să se susţină că personalitatea de bază împarte oamenii unei societăţi în anumite tipuri, în felul acesta s-ar putea spune că societatea este o taxonomie de personalităţi concordante sau deviante în raport cu personalitatea de bază.

Tratând conceptual structura personalităţii de bază este absolut necesar să facem o precizare în lipsa căreia respectiva personalitate ar putea fi confundată cu personalitatea modală sau redusă la aceasta. Ralph Linton în lucrarea lui Fundamentul cultural al personalităţii şi Ertk Fromm în cartea Fuga de libertate8 au făcut o distincţie între: 1) ceea ce este „cerut social” sau structurile personalităţii congenitale social şi 2) structurile reale ale personalităţii modale, care, în fapt, urmează să fie descoperite în cadrul membrilor societăţii. Din toate acestea rezultă că termenul „bază” din conceptul structura personalităţii de bază se referă, în acest context ideatic, la matricea socioculturală caracteristică unei societăţi date,

mai degrabă decât la ceea ce e în „profunzime" în personalitatea unui individ. Structura personalităţii de bază este trăsătura generică pe care se întemeiază manifestările comportamentale sau de altă natură ale personalităţii indivizilor unei societăţi. Tocmai datorită tuturor acestora, tipul personalităţii de bază distinge personalitatea indivizilor dintr-o realitate socială şi culturală dată de tipurile de personalitate, prevalente în alte realităţi sociale şi culturale. Am putea compara distincţia dintre ceea ce este „cerut social", respectiv structura personalităţii de bază şi personalitatea modală cu distincţia din informatică dintre „soft" (program) şi mânuirea efectivă de către operator a acestuia. De pildă la un joc pe calculator este prevăzută posibilitatea unui scor maxim, dar numai puţini dintre cei care îl practică reuşesc această performanţă. Şi în realitatea socială şi culturală structura personalităţii de bază îi deschide individului orizontul care îi permite să obţină o gratificare şi o securitate adecvate în ordinea existentă. Există însă diferenţe semnificative între posibilitate şi realitate.

O altă teză susţinută de Abraham Kardiner este aceea că orice societate se organizează în două tipuri de instituţii de cultură. El a considerat că modelele de tratament (creşterea şi educaţia) a copilului sunt cele ce caracterizează instituţiile primare ale societăţii. Instituţiile primare ce variază în particularitatea lor de la societate la societate, includ asemenea elemente cum sunt: tipurile de hrănire a copilului, atenţia şi cantitatea de libertate dată unui copil, recompensa şi pedeapsa ce urmează unor acţiuni ale copilului, în mod obişnuit, un copil vine în contact cu instituţiile primare în propria sa familie, care este cel mai important agent pentru iniţierea în fiecare cultură. După

părerea lui Abraham Kardiner, plăcerile şi frumuseţile pe care le trăieşte un copil contribuie decisiv la formarea personalităţii lui care, la rândul ei, afectează comportarea lui adultă. Comportarea multor adulţi într-o societate determină în ultimă instanţă formele de activitate economică, religioasă şi alte activităţi culturale ce caracterizează societatea. Abraham Kardiner se referă la acestea denumindu-le instituţii secundare. La situaţia populaţiei din insula Alar, din Indonezia, ideile psihiatrului american ar putea fi aplicate astfel: grija modernă insuficientă şi neglijarea copiilor creează în conştiinţa copilului un adânc sentiment al insecurităţii şi o neîncredere în alţi oameni, ce se manifestă mai târziu, în perioada adultă, în sentimentul de neputinţă în faţa zeităţilor şi o lipsă de angajare în alte domenii9

Cercetări transindividuale pe tema structurii personalităţii de bază au fost efectuate în mai multe părţi ale globului. Un proiect, condus de B.E. Whiting10 aplicat în 1963 a cuprins, de pildă, şase grupuri de culturi într-o investigaţie coordonată, urmărind problematica creşterii copiilor (deci, o instituţie primară). Au fost cercetate culturi din nordul Indiei, din Mexic, Okinava, Filipine, Noua Anglie şi Africa de est" O altă cercetare, efectuată de Walter Goldschmidt, în 1965 şi-a propus dezvăluirea caracteristicilor personalităţilor în patru grupuri din Africa de est.

CAPITOLUL IV CARACTERUL NAŢIONAL

Caracterul naţional este un alt termen şi anume unul mai specific, pentru personalitatea modală şi pentru structura personalităţii de bază, atunci când domeniul de cercetare îl reprezintă o naţiune oarecare, studiată într-un stat naţional. Altfel spus, caracterul naţional este tot una cu

personalitatea modală a unei naţiuni şi este expresia structurii personalităţii de bază, promovată şi afirmată de naţiunea respectivă.

După Ruth Benedict, studiul caracterului naţional este, de fapt, studiul comportării învăţate cultural. Această caracterizare duce mai mult spre structura personalităţii de bază a unei naţiuni, spre personalitatea „cerută" sau „pretinsă" de naţiune indivizilor, decât spre personalitatea ei modală aşa cum se manifestă empiric. Oarecum asemănător priveşte lucrurile şi Margaret Mead, atunci când distinge trei variante de abordare a caracterului naţional: 1 descrierea comparativă a diferitelor configuraţii culturale; 2 analiza relaţiilor dintre fundamentele învăţării copilului şi alte aspecte ale culturii; 3 studiul modelării relaţiilor interpersonale de bază (cum ar fi părinte-copil, relaţiile dintre similari, peer-peer relations). Există, de asemenea, tendinţa de a defini caracterul naţional prin referiri la coerenţa valorilor determinate cultural sau prin modele de comportament. E necesar de a sublinia, aşa cum o fac Alex Inkeles şi Daniel J. Levinson, faptul că noţiunea de caracter naţional implică, mai presus de orice, existenţa unor regularităţi în manifestarea empirică a personalităţilor individuale la nivelul naţiunii. Acest aspect ţine, evident, de domeniul personalităţii modale a naţiunii. Aceasta este şi poziţia lui Ralph Linton exprimată în cartea sa The Cultural Background of Personality. Există în realitate o mare varietate de caracteristici şi modele transindividuale ale personalităţilor individuale în fiecare societate. Caracterul naţional este una dintre formele personalităţilor modale, ce apare cu o considerabilă constanţă şi cu cea mai mare frecvenţă.

Într-un studiu al ei, Margaret Mead a subliniat faptul că

preocupările în domeniul caracterului naţional au luat naştere datorită unor cerinţe specifice situaţiei politice a lumii, de după anul 1939 Mai mulţi cercetători au încercat să sprijine eforturile Americii, depuse în cel de-al doilea război mondial, prezentând cultura ţărilor inamice şi personalităţile transindividuale ale acestora, în felul acesta, au fost elaborate studii despre Japonia şi chiar despre România, după ce au declarat război Americii. După războiul „cald" a urmat războiul „rece" care a adus în prim plan probleme legate de relaţiile S.U.A. cu ţările comuniste: Uniunea Sovietică, China, Polonia, Cehoslovacia. Pe acest fond situaţional au fost efectuate lucrări având drept obiect circumscrierea caracterului naţional al acestor ţări, de la distanţă, fără efectuarea unor cercetări de teren, adică fără observaţii directe. Procedând astfel, sociologii şi antropologii americani au intervievat japonezii ce se aflau în S.U. A, au urmărit filme japoneze, au citit cărţi, reviste, ziare japoneze. Ei nu au putut apela nici la studiul intensiv al unor eşantioane, capabile să ofere o imagine autentică asupra complexităţii personalităţii naţionale japoneze. Un asemenea demers ştiinţific seamănă cu încercările de a reconstitui caracterul naţional al unei societăţi din trecut, în care studiul documentelor şi al vestigiilor materiale trebuie în mod fatal să se substituie cercetării directe a indivizilor ce acţionează şi interacţionează în realitatea socială şi culturală empirică.

În anii '70 şi 80 au apărut două alternative ce au pus sub semnul întrebării valoarea conceptului de caracter naţional. Este vorba despre „motivele dominante" (dominant motives) şi „valorile centrale" (core values), în studiile referitoare la motivele dominante s-a făcut cunoscut David McClelland. El a susţinut ideea că miturile, folclorul şi alte

producţii artistice ale unei naţiuni pot dezvălui aspecte importante despre motivaţiile şi valorile naţiunii, tot aşa precum acestea sunt parţial oglindite în fanteziile unui individ singular. Mai mult decât atât, a susţinut acelaşi cercetător, ne putem aştepta ca factorii motivaţionali ai unei naţiuni, la un moment dat, să aibă impactul lor major ulterior, în comportarea şi acţiunea copiilor ce au fost expuşi acestora. Dacă cineva ar fi capabil să evalueze cu precizie motivele dominante implicite într-un set de documente curente, el ar putea fi în stare să facă predicţii asupra statutului motivaţional al populaţiei naţiunii cu 25 sau 50 de ani înainte. Şi cunoscându-se structura motivaţională, (îndeosebi motivele dominante) se vor putea face predicţii comportamentale şi acţionale. Bineînţeles, o cercetare ce trebuie să aştepte o generaţie până când va fi confirmată nu este prea ispititoare şi optimistă pentru cel ce o efectuează. De aceea a fost formulată o alternativă şi anume aceea de a merge înapoi în istorie şi de a face inferenţe corelaţionale din analiza de conţinut a documentelor din anul x asupra indiciilor de comportare relevantă în anul x + y (în care y este timpul prezent). Procedând în acest fel David McClelland a obţinut o măsură a tăriei motivaţiei în urma unei analize de conţinut a textelor de citire din şcoala elementară din anul 1925 A folosit aceeaşi metodă studiind mai multe naţiuni, luând în considerare, în acelaşi timp şi anumiţi indicatori economici, cum ar fi produsul naţional brut pe perioada 1925 şi până în 1950 Ipoteza lui a fost aceea că naţiunile ai căror membri au o motivaţie înaltă de a se realiza este probabil să se afle printre naţiunile care vor realiza un progres economic peste medie. Aceasta deoarece un astfel de rezuhateste dependent de o muncă serioasă şi de o viziune orientată spre viitor, ambele calităţi fiind legate

de o înaltă dorinţă de realizare. Rezultatele efective au confirmat predicţia: acele naţiuni care în 1925 au pus la dispoziţia copiilor texte saturate cu teme legate de motivaţia realizării au obţinut cele mai mari creşteri economice din 1925 până în 1950

Stanley Rudin a luat în considerare în studiul caracterului naţional, efectuat în 17 ţări, patru elemente: 1) motivaţia realizării; 2) motivaţia puterii; 3) disfuncţiile competiţiei şi puterii – omuciderea, sinuciderea, ulcerul, hipertensiunea arterială şi ciroza ficatului – şi 4) afilierea la anumite organizaţii şi instituţii. El a împărţit cele cinci forme de disfuncţii menţionate în două grupe: prima se referă la indicatorul inhibiţiei (datorată ulcerului şi hipertensiunii arteriale) şi a doua la indicatorul agresivităţii (omucidere, sinucidere, ciroză – ca un indicator al alcoolemiei). Analiza de conţinut a cărţilor utilizate de copii, în 1925 făcută de Stanley Rudin i-a permis acestuia să prezică anumite comportamente plecând de la elementele şi indicatorii semnalaţi. Totodată, el a recunoscut faptul că motivaţiile luate de el în considerare (a realizării, puterii şi afilierii) au înregistrat în perioada cuprinsă între 1810 şi 1950 cursuri diferite de creştere. Motivaţia realizării a atins culmea în 1890 motivaţia puterii cu 20 de ani mai târziu, iar motivaţia afilierii a devenit puternic relevantă cu încă 20 de ani după aceea.

Alternativă „valorile centrale" se referă la acele valori care sunt promovate în mod deosebit de către o cultură particulară. Pot fi menţionate două exempk. Primul este cel al lui Francis Hsu. El a privit valorile centrale ale culturii chineze în strânsă legătură cu trăsăturile personalităţii. Chinezii, a susţinut el, pun mare preţ pe legăturile de rudenie şi cooperare, pe care le privesc ca fiind, ca

importanţă, deasupra oricăror altor considerente. Pentru ei dependenţa mutuală reprezintă esenţa relaţiilor personale şi aşa au stat lucrurile de mii de ani. Docilitatea şi subordonarea voinţei individului faţă de cea a familiei sau a rudeniei transcend ori şi ce altceva, în timp ce autoîncrederea nu este promovată şi nici nu reprezintă o sursă de mândrie. Al doilea exemplu se referă la „individualismul neînduplecat" (rugged individualism) al descendenţilor europenilor şi nord-americanilor (cel puţin pentru bărbaţi, până recent când el a devenit şi idealul femeilor din zona amintită). Conform acestui „miez" axiologic fiecare individ, el singur, se presupune că este capabil să realizeze tot ce îşi doreşte, dacă are voinţa de a munci suficient de puternic, începând din primii lor ani de viaţă indivizii sunt supuşi unei presiuni neîncetate pentru a excela. Pentru a-l face faţă competiţia şi victoria sunt văzute ca fiind cruciale.

Studiile referitoare la caracterul naţional au o serie întreagă de limite: 1) Nu s-a ţinut seama de distincţia între studiul dedicat dezvăluirii culturilor naţionale şi cel referitor la caracterul naţional, ca o formă de personalitate transindividuală a unei naţiuni, în mod normal cercetarea caracterului naţional este o cale de studiere a culturii naţionale, care trebuie să urmeze nu să preceadă studiile referitoare la cultura naţională; 2) Societăţile contemporane sunt complexe şi eterogene. Există diferenţe însemnate între mediul urban şi rural, etnice, de vârstă, de profesie, de clasă etc. Toate acestea influenţează caracterul naţional şi dau naştere nu doar unui tip de personalitate; 3) Chiar şi în cazul în care există o astfel de personalitate, corespunzătoare caracterului naţional, nu rezultă de aici că deciziile liderilor politici sunt direct afectate de acest fapt. Deciziile politice

sunt rezultatul unei mari mulţimi de factori şi atitudini care umbresc tendinţele ce decurg din caracteristicile personalităţii naţionale; 4) Chiar o bună cunoaştere a caracterului naţional poate să nu fie atât de rafinată încât să ne permită să prognozăm cum se vor comporta oamenii în anumite situaţii particulare. Putem susţine pozitiv, de pildă, că o anumită personalitate de un anume caracter naţional este agresivă, dar această cunoaştere nu ne spune care va fi obiectul agresivităţii.

Un exemplu elocvent referitor la limitele cercetărilor de acest gen ni-l oferă unele studii efectuate de americani despre caracterul naţional al japonezilor, în plin război mondial, Geoffrey Gorer12 a încercat să afle cum se explică contrastul dintre blândeţea vieţii de familie din Japonia, ce a încântat aproape toţi vizitatorii acestei ţări şi brutalitatea şi sadismul manifestate de japonezi în război. Sub influenţa lui Sigmund Freud, Geoffrey Gorer a ajuns să susţină că la baza acestui contrast se află practicile japoneze de educare a copiilor în problemele folosirii toaletei. El a susţinut că aceste practici sunt severe şi periculoase. Ideea lui a fost următoarea: din cauză că în perioada infantilă copiii au fost forţaţi să-şi controleze sfincterele mai înainte ca ei să atingă dezvoltarea musculară şi neurologică necesară, ei cresc plini de mânie refulată; apoi, ca adulţi, japonezii şi-au exprimat această mânie în brutalitatea lor în război. Trebuie spus că, după război, Geoffrey Gorer a efectuat studii pe teren pe această problemă pentru a-şi verifica ipoteza sa. Astfel s-a aflat că severitatea japonezilor în educarea copiilor în problemele utilizării toaletei a fost un mit, copiii nu au fost subiecţii unor severe ameninţări cu pedeapsa. De asemenea, nu toţi soldaţii japonezi au fost brutali şi sadici în război. Unii au fost, iar alţii nu (situaţia a fost asemănătoare şi în

rândurile americanilor). Cercetările iniţiale ale lui Geoffrey Gorer au fost importante nu prin „dezvăluirea" unor trăsături surprinzătoare ale caracterului naţional japonez, ci prin aceea că ele au dezvăluit pericolele generalizării din date insuficiente şi al utilizării unor speculaţii psihologice în explicarea fenomenelor complexe ale realităţii sociale şi culturale.

CAPITOLUL V IMAGINEA DESPRE LUME

Imaginea despre lume este un element important al unei culturi date. Ea se referă la modul specific al acestei culturi de a percepe, interpreta şi explică lumea. Acest element poate structura oamenii în personalităţi reprezentative unor populaţii, categorii sau grupuri sociale. În cele ce urmează ne vom referi la trei exemple.

1 „Etica protestantă", pe care Max Weber a considerat-o un promotor al capitalismului, constituie, de fapt, o imagine despre lume în sensul pe care l-am menţionat şi care s-a materializat într-o personalitate aparte. După părerea gânditorului german la începuturile capitalismului protestanţii au dat o mare preţuire muncii stăruitoare, economisirii, ascetismului, bogăţiei, acumulării de capital şi viitorului. Datorită acestor caracteristici protestanţii au avut un mai mare succes financiar decât catolicii, care erau mult mai preocupaţi de fericirea imediată, consumul ostentativ şi asigurarea unor plăceri lumeşti. Conform opiniei lui Max Weber, schimbarea imaginii despre lume, în Europa, legată de reformă protestantă a cauzat ivirea capitalismului industrial modern, Trăsăturile personalităţii protestante ascetice sunt tratate pe larg în lucrarea Etică protestantă şi spiritul capitalismului.

2 O altă imagine despre lume constituită într-o personalitate particulară o reprezintă cultura sărăciei. După

părerea lui Oscar Lewis, ce a efectuat extinse cercetări în America latină şi în India, „cultura sărăciei” este caracterizată prin următoarele: a) economic, prin venituri mici, şomaj, ocupaţii necalificate, economii mici şi dese amanetări; b) social, prin cartiere aglomerate, lipsa unei vieţi private, alcoolism, violenţă fizică, sex timpuriu, căsătorii formale şi nestabile, gospodării centrate pe muncă; c) axiologic şi emoţional, prin marginalizare, nesiguranţă, fatalism, disperare, agresivitate, gregaritate, senzualitate, aventurism, spontaneitate, impulsivitate, absenţa deliberării asupra stării mediului, neîncredere în autorităţile guvernamentale. Oscar Lewis a ajuns la concluzia că sărăcia nu produce în mod obligatoriu o personalitate de tipul „cultura sărăciei”. Personalitatea respectivă apare acolo unde există o economie bazată pe bani gheaţă, şomaj, salarii mici şi anumite seruri de valori susţinute de clasa dominantă, ce evaluează la maximum bogăţia, acumularea de proprietate şi privesc sărăcia ca fiind cauzată de o infirmitate personală. Când oamenii săraci devin conştienţi de condiţia lor de clasă, activează în sindicate sau când un sistem social le oferă un sentiment de identitate socială şi solidaritate, ei pot scăpa de influenţa „culturii sărăciei”.

3 George Poster, în urma unor studii cu caracter etnografic, a constatat existenţa unei imagini despre lume caracteristică ţăranului din comunităţile agricole nonindu-striale. El a denumit această orientare cognitivă sau ideologie drept imaginea avuţiei limitate. Conform acesteia totul este perceput ca ceva finit: pământul, bogăţia, sănătatea, dragostea, prietenia, onoarea, respectul, statutul, puterea, influenţa, securitatea. Privind totul ca ceva greu de avut sau obţinut, ţăranii cred că indivizii pot excela numai prin a lua mai mult decât partea lor ce le revine cinstit din

bunul comun, prin urmare deprivându-l pe alţii. Mentalitatea acestei imagini se caracterizează prin: fatalism, discordie, individualism, accent pus pe noroc, mai degrabă decât prin realizări, muncă stătruitoare sau economie. După părerea lui George Poster ţăranii rareori cooperează în sensul asigurării unei prosperităţi sociale – atunci când o fac, faptul se explică prin aceea că ei urmăresc să se achite de anumite obligaţii. Pe fondul imaginii „avuţiei limitate" evaluarea celorlalţi se face diferenţiat: 1) Dacă cineva reuşeşte să-şi sporească bogăţia prin surse din afara comunei şi, în mod sigur, nu a recurs la diminuarea bogăţiei limitate locale (din muncă salarială depusă în altă parte sau favoruri făcute de patroni externi) ţăranii acceptă această cale de îmbogăţire diferenţială; 2) Dacă cineva obţine un profit ca urmare a norocului (câştig la loterie, descoperirea unei comori) ţăranii acceptă situaţia, respectiv îmbogăţirea altora. În amândouă aceste cazuri oferta comunităţii de bunuri rămâne aceeaşi; 3) Dacă cineva se îmbogăţeşte din activitatea locală, arunci intră în funcţiune forţele opiniei publice care acţionează sub forma unor mecanisme nivelatoare. Indivizii prosperi pot fi constrânşi să sponsorizeze ceremoniile ce se desfăşoară în comună, care reduce bogăţia diferenţială, lăsând intact doar prestigiul, ce nu e privit ca fiind periculos. De asemenea, ţăranii prosperi pot ajunge ţinta unor zvonuri, invidii, ostracizări şi chiar a unor violenţe fizice. Avându-se în vedere asemenea reacţii ţăranii caută să ascundă norocul îmbogăţirii lor (îmbrăcămintea, casele şi alimentaţia rămân cele obişnuite, ei evită ostentaţia); 4) Cei care n-au avut noroc şi se coboară sub nivelul normelor comunităţii sunt priviţi cu neîncredere deoarece se gândeşte că sunt invidioşi pe toţi ceilalţi; 5) Acest caz extrem este semnalat în cultura noastră

tradiţională prin cuvintele: dacă îţi moare ţie capra să moară şi capra vecinului. Aceasta înseamnă că în cazul în care cineva nu are noroc şi îi merge prost, el face tot ce cu stă în putinţă să le meargă rău şi celorlalţi.

George Poster, referindu-se la imaginea „bogăţiei limitate", a făcut câteva precizări. Respectiva personalitate este mai evidentă în America latină şi în Europa (în rândurile ţăranilor, bineînţeles). În Africa ţăranii sunt mai puţin individualişti şi rivalitatea se manifestă între grupurile descendente şi mai puţin între indivizi sau familii. Totodată, respectiva personalitate se naşte acolo unde comunităţile rurale pun accent pe familiile nucleare şi nu pe cele complexe. El a mai afirmat că imaginea „bogăţiei limitate" poate fi un răspuns la poziţia de subordonare a ţăranilor în societăţile mai largi, moderne. Limitarea bogăţiei în comune poate fi cauzată de o anumită situaţie dezavantajoasă în care accesul la bogăţie, putere şi influenţă este blocat sau foarte greoi. Dacă intervine o deblocare în acest sens, arunci este posibil ca imaginea „bogăţiei limitate" să ajungă într-o stare de declin.

4 După concepţia despre sine în ceea ce priveşte reuşita în viaţă pot fi determinate două tipuri de personalităţi: a învingătorului şi a învinsului. Un învingător este conştient şi responsabil faţă de propriul sine. El răspunde sau se comportă autentic, atât ca individ, cât şi ca membru al unui grup, comunităţi sau societăţi. El este credibil, este privit a fi un om de încredere, este deschis, receptiv şi neprefăcut faţă de alţii. Un învins este acel căruia îi lipsesc toate aceste trăsături, având o concepţie despre sine mizerabilă cu privire la valoarea propriei existenţe şi a vieţii. Filosoful Martin Buber a consemnat cu cuvintele sale o poveste veche a unui rabin care, pe patul de moarte s-a

considerat a fi un învins. Rabinul s-a lamentat zicând că, în lumea de dincolo nu va fi întrebat de ce nu a fost Moise; el va fi întrebat de ce nu a fost el însuşi.

După părerea lui Muriel James şi Dorothy Jongeward, învingătorul se caracterizează prin următoarele: 1) Este un individ autentic, se cunoaşte pe sine, îşi dă seama de unicitatea altora; 2) Nu se ascunde după o mască – nu-şi imaginează cum ar trebui să fie, ci se vede aşa cum e; 3) îşi menţine credinţa în sine, chiar atunci când ajunge în situaţii nefavorabile; 4) Ascultă opiniile altora, dar ajunge la propriile sale concluzii; 5) îşi asumă responsabilitatea propriei vieţi; 6) Timpul lui este preţios, îşi ştie trecutul, este conştient şi treaz faţă de prezent şi aşteaptă cu nerăbdare viitorul; 7) îşi cunoaşte şi controlează sentimentele; 8) Este spontan, nu răspunde predeterminat, în mod rigid; 9) Nu urmăreşte să-l controleze pe alţii; 10) îl preocupă lumea şi oamenii, nu este izolat de societate şi urmăreşte îmbunătăţirea calităţii vieţii – face tot ce-l stă în putinţă pentru a transforma lumea într-o lume mai bună.

Aceiaşi autori oferă elemente ce ne ajută să specificăm şi personalitatea învinsului: 1) Este neajutorat şi total dependent de mediul înconjurător, într-un fel sau altul ei evită să devină responsabil de sine; 2) Rareori trăieşte în prezent, îşi consumă prezentul ocupându-şi mintea cu amintirile şi cu aşteptările improbabile de viitor; 3) Trăieşte o experienţă negativă caracterizată prin neîndeplinirea nevoilor, nutriţie insuficientă, brutalitate, relaţii nefericite, boli, nemulţumiri continue, grijă fizică inadecvată, evenimente traumatice; 4) Este parţial sau total nemulţumit de viaţă şi îi este silă de sine. Crede că în tot ce a făcut şi-a construit propria cuşcă şi şi-a săpat propriul mormânt; 5) Când se referă la trecut deplânge lipsa de noroc, îi. Blamează

pe alţii de insuccesul lui şi se scuză pe sine. Trăind în trecut se lamentează sub scuza dacă aş fi (if only). De exemplu: Dacă m-aş fi căsătorit cu altcineva, Dacă aş fi avut un alt loc de muncă, Dacă m-aş fi născut bogat. Etc; 6) Când se raportează la viitor, el visează un miracol, după petrecerea căruia va trăi permanent fericit, în loc să fie realist aşteaptă o salvare magică. De exemplu: când Făt Frumos, sau Prinţesa (sau Zâna) din poveste va veni, Când copiii vor fi mari, Când şeful va deceda, Când voi termina şcoala, etc.

Unii dintre învinşi trăiesc sub teama petrecerii unei catastrofe viitoare şi se întreabă: Ce va fi dacă. De exemplu: Ce va fi dacă îmi pierd slujba. Ce va fi dacă îmi pierd minţile. Ce va fi dacă îmi pierd un picior. Cp va fi dacă voi face o greşeală. Etc.

Note şi bibliografie 1 A.I. Hallowell, Psychiatry, 1940.2 A.F.C. Wailace, American Sociological Review, 1952.3 B. Koplan, Doctoral dissertation, Harvard University, 1948.4 Joseph Alice, R.B. Spicer şi Jane Chesky, Chicago, University of Chicago Press, 1949.5 W.E. Henry, Genetica! Psycho/ogica/Monography, 1947.6 Genetica/Psychologica! Monography, 1952.7 Appleton – Century, New York, 1995.8 Farrar and Rinchart, New York, 1941.9 Indenek Salzmann, Anthropohgy, Harcourt, Brace & World, New York, 1969.10 B.E. Whiting, ed, Six Cultures: Studies of Child Rearing, Wiley. 1963.11 Walter Gotdschmidt, Theory and Strategy in the Sfudy of Cultura! Adaptabihfy, „American Anthropologist", nr. 67.1965.12 Geoffrey Gorer, Themes în Japanese Culture, Transaction of the New York Academy of Sciences, Series II, nr. 5

PARTEA A 9-A LIMBĂ ŞI CULTURĂ

CAPITOLUL I PROCESUL DE COMUNICARE a. Comunicarea între oameni şi animale

Schimbul de informaţii este o trăsătură universală a tuturor organismelor, care în mod constant transmit şi primesc informaţii. Obţinerea hranei, ocolirea pericolelor, găsirea unui partener de împerechere depind fundamental de trimiterea unor semnale la timpul oportun şi de culegerea unor informaţii esenţiale despre starea mediului înconjurător. Eşecurile în comunicare pot avea consecinţe grave: pierderea resurselor, rănirea sau chiar moartea.

Un exemplu al existenţei comunicării în zona speciilor de animale ni-l oferă albinele. Cel care s-a ocupat de procesul de comunicare al albinelor a fost naturalistul austriac Karl von Frisch. El a descoperit faptul că o albină ce a localizat o sursă abundentă de alimente se întoarce la stup şi execută instinctiv o secvenţă de mişcări formalizate sau „un dans" la suprafaţa verticală a stupului. Există două modele de bază ale acestui „dans". Dacă sursa de alimente este la o distanţă mai mică de 54 – 90 m, albina execută un dans circular. Dacă sursa de alimente este mai îndepărtată, dansul circular se schimbă într-un dans legănat. Pe lângă comunicarea distanţei, o albină se pare că indică şi direcţia în care se află alimentele. Folosind stupul, ca punct de referinţă, albina indică, într-un mod specific, unghiul dintre soare şi locul alimentelor. Iată, schematic, cum are loc comunicarea de către albină a distanţei unde se află alimentele găsite: Cazul l.

— Alimentele se află la un unghi de 50° faţă de soare; în mod adecvat direcţia dansului albinei se petrece la un unghi similar faţă de centrul gravităţii pământului; Cazul 2 – soarele este deasupra sursei de alimente şi în linie dreaptă cu stupul; porţiunea diametrală a dansului este verticală şi mişcarea albinei este ascendentă; Cazul3 – soarele este în linie cu locul alimentelor, dar la marginea opusă a stupului;

albina dansează porţiunea diametrală în mod descendent.

unghiul de sursa de alimente direcţia dansului

Cazul!

A

Cazul 2

A

Cazul 3

Prin capacitatea ei de a comunica albina se aseamănă cu omul. Dar există importante deosebiri între sistemul de comunicare al albinei şi cel al omului. Trebuie menţionate cel puţin două deosebiri: 1 Ceea ce este capabilă o albină să comunice este strâns legat de ceea ce albina comunică. Albina indică direcţia unei surse de alimente, performând această direcţie în mersul ei de-a lungul stupului. Forma cuvintelor omului nu imită, ca regulă, ideile ce sunt comunicate. Există atât de multe cuvinte pentru un lucru dat sau pentru o idee oarecare, câte limbaje umane există; 2 Cea mai importantă deosebire rezultă însă din sursa modelelor de comportare proprii albinelor şi omului. Comunicarea între albine este, în mod principal, datorată instinctului moştenit. Capacitatea omului de a comunica se bazează pe învăţare şi este transmisă din generaţie în generaţie. Este adevărat că darul omului de a vorbi este înnăscut, însă acest dar poate fi dezvoltat pe deplin numai prin contactele sociale cu alţi oameni. Sistemele de comunicare ale omului – vorbire, scris, pantomimă sau codul Morse – sunt activităţi învăţate. Datorită acestui fapt ele sunt părţi ale culturii.

B. Transmiterea şi receptarea semnalelor

Procesul de comunicare este un schimb de informaţii între emiţător şi receptor. Informaţia este transmisă prin semnale şi este receptată ca mesaj. Transmiterea şi receptarea mesajelor ridică mai multe probleme, dintre care

ne vom referi doar la câteva.

Mai întâi, trebuie spus că nu întotdeauna există o coincidenţă între ceea ce semnifică cuvântul prin semnul lui şi ceea ce semnifică el pentru receptor. Există un potenţial de înţelegere greşită în toate tranzacţiile comunicative. Astfel, o persoană poate plânge de fericire, dar mesajul recepţionat de altcineva poate fi total diferit, ca o expresie a unei situaţii grave (boală, pierderi, insuccese etc.).

În al doilea rând, este necesar să înţelegem faptul că trimiterea de semnale, de un fel sau altui, este inevitabilă atât timp cât o fiinţă, animal sau om, este în viaţă. Existând, fiecare plantă, animal sau om este trădată sau trădat de informaţii referitoare la mărime, formă şi localizare. Chiar şi atunci când reuşeşte să se camufleze perfect în raport cu mediul (formă, culoare), ea sau el poate fi detectată sau detectat prin miros, căldura trupului, câmp electric etc.

În al treilea rând, în cazul în care transmiterea informaţiilor este inevitabilă se pune problema controlului acestui act. Este vorba de o transmisie a informaţiei adecvată, pentru un receptor adecvat şi într-un timp adecvat. Din perspectiva emiţătorului cheia succesului constă în managementul eficace al informaţiei. Adică această înseamnă: dacă semnalele trebuie transmise, atunci să le facem ca ele să fie în avantajul nostru. Din acest punct de vedere un management eficace al informaţiei solicită, uneori, ca semnalele să fie adecvate. Alteori, poate fi în avantajul emiţătorului de a transmite semnale greşite, urmărind un anumit scop. Prin managementul informaţiei emiţătorul doreşte să controleze într-un fel răspunsul celui ce recepţionează informaţia. Dar, un organism nu este capabil să controleze toate semnalele pe care le emite. În acelaşi timp el nu poate determina întotdeauna cine va fi cel ce va

recepţiona informaţia. Apoi, un mesaj uman poate însemna ceva pentru cel ce transmite informaţia şi altceva pentru cel ce o recepţionează.

În al patrulea rând, este util să subliniem ideea că în zona de comunicare există un anumit grad de incertitudine. Nici cel ce transmite informaţia, nici cel ce o recepţionează nu are un control complet asupra semnificaţiei informaţiei pe care ei o schimbă. Există însă posibilitatea că nesiguranţa să fie redusă prin redundanţă. Redundanţa nu trebuie înţeleasă, cum se procedează uneori, ca o supraabundenţă inutilă a expresiilor, a cuvintelor, a imaginilor în emiterea unui semnal, ci ca un surplus de comunicare menit să asigure exactitatea transmiterii unui mesaj. Redundanţa poate însemna, pentru un emiţător, reducerea nesiguranţei prin repetiţia sau reîntărirea semnalului. De exemplu, o anumită afirmaţie (deci un semnal), poate fi întărită prin tonul vocii sau prin gesturi. La rândul lui şi receptorul poate folosi virtuţile redundanţei. Dacă se îndoieşte, de pildă, de sinceritatea cuiva, el va urmări să găsească probe suplimentare care să fie în concordanţă cu semnalele pe care le-a primit de la emitent.

În al cincilea rând, este nevoie de luat în seamă complexitatea procesului de comunicaţie în cazul animalelor sociale şi, în special, al omului, care excelează din acest punct de vedere. Pentru aceste animale supravieţuirea lor depinde de capacitatea membrilor unui grup de a-şi coordona comportările şi de a-şi integra activităţile lor în direcţia realizării unui scop comun. Complexitatea comunicării depinde, de asemenea, de numărul de roluri pe care fiecare membru al grupului îl joacă. În cazul oamenilor individul este foarte probabil că va juca o multitudine de roluri (partener de sex, părinte, salariat etc.). Complexitatea

relaţiilor dintre roluri solicită o sofisticare corespunzătoare a procesului de comunicaţie. Faptul că în cazul omului sistemele de comunicare sunt învăţate are drept consecinţă creşterea deosebită a flexibilităţii procesului de comunicaţie. Comunicaţia prin simboluri, specifică oamenilor, asigură flexibilitatea procesului de comunicaţie, mai ales prin aceea că semnificaţiile lor nu sunt fixe şi stabilite automat.

CAPITOLUL H POLISEMIA CONCEPTULUI DE LIMBAJ a. Limbajul ca ansamblu de semne şi simboluri

Orice comunicare se bazează pe semne. Semnul este tot ceea ce poartă o informaţie: obiecte fizice, culori, sunete, mişcări, mirosuri şi chiar tăcerea. Pe scară animală semnificaţia semnelor este determinată biologic. Coloritul penelor unui fazan reprezintă un semn a cărui semnificaţie nu trebuie învăţată de partenerele lui, ea este o parte a zestrei genetice a acestora. Sistemul de semne în lumea animală este închis, el nu permite efectuarea unor combinaţii ca să sporească semnificaţia semnelor determinată genetic, în cazul omului, comunicaţia se bazează pe simbol, adică pe un semn a cărui semnificaţie nu este de natură genetică, ci arbitrară sau negociată. Respectiv, ea este atribuită prin convenţie socială şi învăţată în cursul socializării şi inculturaţiei. Cuvintele din care este constituită limba nu sunt altceva decât simboluri asemănătoare cu o statuie, cu o medalie, cu un steag. Identificând cuvintele cu simbolurile trebuie să facem câteva precizări: 1 Deoarece simbolurile sunt arbitrare sau negociate, pot fi folosite simboluri diferite pentru a semnifica acelaşi lucru (în engleză câine se spune dog, în germană hund, etc.); 2 Din acelaşi motiv un simbol oarecare poate avea semnificaţii diferite în diferite culturi (zvastica, în Europa, este asociată cu nazismul, pe când în cultura

hindu ea semnifică un destin bun); 3 Schimbările pot fi multivocale, adică pot avea multiple semnificaţii, cu o probabilitate egală (un trandafir poate fi un semn de afecţiune, un simbol politic, un element decorativ, exponentul unei munci de selecţie laborioasă); 4 Sistemul de comunicaţie bazat pe simboluri este deschis, el permite combinarea simbolurilor (a cuvintelor) pentru a da naştere unor noi semnificaţii (de exemplu, cuvântul smog este rezultat din cuvântul smok – fum şi, /og – ceaţă şi înseamnă ceaţa urbană rezultată din traficul poluant); 5 Simbolurile sunt abstracte – astfel, cuvântul mit se referă la producţii culturale specifice, prezente în toate culturile, de la cele aşa-zis primitive, până la cele puternic dezvoltate.

Viziunea asupra limbajului ca „ansamblu de semne şi simboluri" este una foarte largă, în acest caz în cadrul lui intră diferite arte considerate ca limbaje, ştiinţa privită ca o limbă mai bine sau mai prost construită, limbajul animal, gestual. Dacă depăşim zona verbalului (limbajul în sens restrâns) ne aflăm în faţa unui obiect ale cărui limite sunt foarte greu de prevăzut (dacă nu imposibil de prevăzut). Un asemenea obiect ar putea fi asimilat cu cel al tuturor ştiinţelor şi disciplinelor sociale şi umane, dacă nu cu obiectul tuturor ştiinţelor în general2 b. Limbajul ca „limbă naturală" într-o viziune restrânsă, de „limbă naturală", limbajul înseamnă un sistem de comunicaţie, specific omului, care foloseşte sunete ce sunt puse unele alături de celelalte, în anumite forme, în conformitate cu un set de reguli. În această accepţie fiecare limbă poate reprezenta obiectul lingvisticii ce îşi propune descrierea ei, într-un anumit moment al istoriei sale, dintr-o perspectivă hobstică. Tradiţia occidentală împarte munca de cercetare în această direcţie în trei rubrici mari: 1 Mijloace materiale de

exprimare (pronunţare, scriere) 2 Gramatica, cu două diviziuni şi anume: 2 a. Morfologia, care tratează cuvintele luate independent de relaţiile din cadrul frazei şi le priveşte ca „părţi de vorbire" (substantiv, verb, etc.). Ea ţine seama şi de variaţiile pe care le poate suferi acelaşi cuvânt, semnalând regulile pentru conjugare, pentru declinare, pentru modificarea după gen şi număr.

2 b. Sintaxa, care tratează problemele combinării cuvintelor în frază şi mai ales principalele funcţiuni pe care le pot îndeplini cuvintele în frază.

3 Dicţionarul sau lexicul, care indică sensul cuvintelor (partea semnaţică a descrierii).

În prezent există o mare deschidere în studiul limbii, marcată de naşterea unor „şcoli" şi a unei multitudini de ştiinţe. Dintre „şcoli" menţionăm: Gramatica generală (îşi propune să enunţe un ansamblu de principii cărora li se supun toate limbile şi să explice pe baza lor folosirea fiecărei limbi în parte); Lingvistica istorică (studiază transformarea, în timp, a limbilor); Gramatica comparată (pleacă de la ideea că între anumite limbi există nu numai o asemănare, dar şi o înrudire şi că acestea rezultă din compararea elementelor gramaticale); Semantica istorică (studiază principiile generale care guvernează schimbarea sensului cuvintelor în cursul timpului); Saussuranismul (după părerea lui Ferdinand de Saussure limbajul poate fi studiat diacronic, în aspectele lui de proces istoric, sau sincronic, în termenii relaţiilor interne – sistem sau structuri – într-o stare care să facă abstracţie de schimbare); G/osematica (acordă un rol central formei şi nu substratului limbii, ca urmare ea lasă pe planul doi funcţia, mai ales rolul limbii în comunicare); Funcţionalismul (studierea unei limbi înseamnă înainte de toate descoperirea funcţiilor pe care le joacă în comunicare

elementele, clasele şi mecanismele ei); Lingvistica generativă (pentru a înţelege o gramatică, ce este un fel de sistem formal – în sens matematic – nu e nevoie de nimic altceva decât de a şti să operezi manipulările, cu totul elementare, prescrise de reguli); şi altele.

Cât priveşte ştiinţele ivite în studiul actual al limbii este necesar să semnalăm: Geo-/inguistica (caracterizarea modurilor de vorbire în raport cu localizarea lor, atât socială cât şi spaţială); Socio-/inguistica (studiază limba în contextul ei social, pornind îndeosebi de la limbajul concret); Psiho-lingvistica (studiul proceselor psihologice prin care fiinţele umane îşi elaborează şi utilizează un sistem lingvistic); Analiza conversaţiei (cercetarea discursului în interacţiune, în măsura în care acest discurs este produsul comun a doi sau mai mulţi participanţi); Retorică (arta construcţiei discursurilor, plus teoria despre aceste discursuri); Stilistica (disciplină ce studiază stilurile vorbirii în general sau a operelor literare); Poetică (studiul artei literare concepută ca o creaţie verbală); Semiotica (studiul semnelor şi al proceselor interpretative); Naratologia (ştiinţa povestirii); Filosofia limbajului (o abordare filosofică a limbajului din exterior sau din interior, ca reflecţie asupra limbajului).

C. Limbaj de suprafaţă şi limbaj de adâncime

Trebuie reţinut adevărul că disponibilităţile pentru limbaj şi vorbire sunt înnăscute tuturor oamenilor. Toţi oamenii normali sunt programaţi genetic pentru a fi participanţi la interacţiunea lingvistică. Oamenii au o bază biologică pentru limbaj. Ei sunt dotaţi cu un aparat vocal ce le permite să emită o mare varietate de sunete necesare pentru vorbirea oricărei limbi. Pentru a putea vorbi aşa precum o facem, trac hol nostru vocal-respiratoriu a fost

modificat într-o asemenea măsură încât au crescut şansele de a ne îneca mortal. Acest fapt se datorează poziţiei mai joase decât în cazul altor primate a laringelui şi epiglotei (membrană situată în partea superioară a laringelui, care acoperă glotă, împiedicând astfel pătrunderea alimentelor în căile respiratorii). De asemenea, creierul uman este dotat astfel încât omul este programat pentru comunicarea cu semne cărora li s-a atribuit o semnificaţie arbitrară.

În lucrarea Syntactic Sfructures4 Noam Chomsky a prezentat o metodă nouă de analiză lingvistică pe care a numit-o gramatică-fransformaţional-generativă. După părerea lui limbajul este mai mult decât o colecţie de fenomene de suprafaţă (sunete, cuvinte, ordonarea cuvintelor). Dincolo de aspectele de suprafaţă toate limbile împărtăşesc anumite principii de organizare limitate. Fiecare copil normal, ce creşte în societate şi cultură, îşi dezvoltă limbajul cu uşurinţă şi în mod automat. Acest fapt se petrece din cauză că creierul uman conţine o schemă transmisă genetic sau un plan lingvistic de bază pentru construcţia limbajului. Noam Chomsky a numit acest „plan" gramatică universală. Când fiecare dintre noi învăţăm să vorbim, stăpânim o gramatică specifică, un set particular de reguli abstracte şi anume acelea pe care limbajul nostru le-a luat din regulile universale. Oamenii care ne ascultă şi care vosrbesc limba noastră înţeleg semnificaţiile noastre. De asemenea, cunoaşterea de către noi a regulilor ne permite să folosim limbajul în mod creator, adică pentru a genera (a naşte) un număr infinit de propoziţii, în conformitate cu un număr finit de reguli. Noi suntem capabili să producem propoziţii pe care nimeni, niciodată nu le-a creat şi, totodată, putem înţelege propoziţiile originale ale celorlalţi oameni. Noam Chomsky, analizând limbajul, a făcut două distincţii

importante: între competenţă lingvistică (ceea ce vorbitorul trebuie să ştie despre limba lui pentru a putea vorbi şi pentru a-l înţelege pe ceilalţi) şi performanţă (ceea ce individul spune, în fapt, în situaţiile sociale în care se află) şi între structura de adâncime a limbajului (nivelul mental) ce există în mintea vorbitorului şi între structura de suprafaţă a limbajului (vorbirea efectivă) exprimată în sunete şi transmisă de la vorbitor la auditor. Când o propoziţie este pronunţată, ascultătorul îşi imaginează semnificaţia ei traducând-o înapoi în structura lui de adâncime. Iată schema de trecere a mesajului de la vorbitor spre cel ce ascultă aşa cum a înţeles-o Noam Chomskvă:

Sunetele (componenta fonologică)
Structura de suprafaţă a
Structura de suprafaţă
A
Propoziţiei
Propoziţiei

T
L

Regulile transformaţionale
Regulile transformaţionaie
Î
J

Structura de adâncime a
Structura de adâncime
A
Propoziţiei
Propoziţiei

T
L

Gândirea (semnificaţia)
Semnificaţia decodată

Componenta semantică

T
I

Cel ce uorbeşte
Cel ce asculta

CAPITOLUL III VARIAŢIA CULTURALĂ A LIMBAJULUI

Limbajul şi cultura sunt două elemente ale realităţii umane strâns legate între ele. Este imposibil să înţelegem deplin o limbă independent de contextul ei cultural. John Beattie a spus foarte clar: categoriile de gândire ale oamenilor şi formele limbajului lor sunt inextricabil legate împreună. Aceasta nu înseamnă însă identificarea culturii cu limba. Persoane cu culturi similare vorbesc limbi diferite (Brazilia – portugheză; Argentina – spaniola) şi persoane ce vorbesc limbi similare pot avea culturi diferite (Marea Britanie, S.U. A, Australia – toate au ca limbă engleză).

După părerea lui Noam Chomsky toţi oamenii au capacităţi lingvistice similare şi aceleaşi procese de gândire. Conform altor puncte de vedere limbaje diferite dau naştere unor căi de gândire diferite. Această ultimă poziţie este cunoscută ca Ipoteza lui Sapir-Whorf, după numele celor ce au formulat-o: Edward Sapir6 şi Benjamin Lee Whorf7

Acesta din urmă a menţionat că limba, asigurând linii obişnuite de expresie, creează, în acelaşi timp, predispoziţii în rândul oamenilor pentru a vedea lumea într-un anumit fel. Astfel ea orientează gândirea şi comportarea acestora. De exemplu, în limba engleză un loc aparte fi deţin timpurile verbelor. Aproape fiecare propoziţie formulată de un vorbitor de limbă engleză trebuie să specifice dacă evenimentul în chestiune se întâmplă acum, deja s-a întâmplat sau se va întâmpla în viitor. Un vorbitor al limbii malay (sau indoneziene) a căror verbe nu au timpuri nu este obligat să facă asemenea specificări de timp ce sunt solicitate în limba engleză. Din perspectiva Ipotezei Sapir-Whorf contrastul structural dintre cele două limbi oferă vorbitorilor de limbă engleză şi de limbă malay viziuni foarte diferite despre natura timpului. Limba engleză accentuează periodicitatea divizând timpul în categoriile distincte ale trecutului, prezentului şi viitorului, în timp ce în Indonezia timpul este văzut ca un continuum, ca ceva ce curge permanent. Ipoteza menţionată a cultivat interesul faţă de problematica relaţiei dintre limbă şi cultură, dar nu a fost confirmată astfel încât să devină o teorie ştiinţifică. Ea a rămas în continuare o ipoteză.

Joshua A. Fishman8 consideră că există trei căi majore prin care limbajul este legat de cultură: 1 Limbajul ca o parte a culturii – ceremoniile, cântecele, povestirile, blestemele, rugăciunile, legile, conversaţiile, solicitările, instrucţiunile, toate sunt acte de vorbire sau evenimente de vorbire; socializarea, educaţia, negocierea sunt procese legate de limbă; schimbările din limbaj reflectă schimbările din cultură; 2 Limbajul ca un indiciu al culturii – limbajele relevă modurile de gândire sau experienţa în domeniul organizării ce sunt amândouă în relaţie cu culturile cărora sunt asociate;

limbajul dezvăluie tipologiile în care sunt categorisite sau grupate produsele diferitelor activităţi, valorile, comportamentele, preocupările etc; culorile, bolile, relaţiile de rudenie, alimentele, plantele, părţile corpului, speciile de animale, toate sunt incluse în tipologii influenţate de limbaj; 3 Limbajul ca simbol al culturii – deoarece limbajul este cel mai elaborat sistem simbolic al umanităţii este şi firesc ca limbile particulare să reprezinte simbolul unor etno-culturi particulare în care ele sunt înrădăcinate şi pe care le exprimă; limbajele sunt simboluri ce mobilizează populaţiile să apere (sau să atace) şi să sprijine (sau să respingă) culturile cu care sunt asociate.

În literatura antropologică sunt semnalate o mulţime de diferenţe lingvistice în mod deosebit pe motive culturale. Dintre acestea vom selecta doar câteva care ni se par mai importante:

A. Dialectele

Termenul de dialect se referă la orice variaţie a limbii vorbite proprii unei comunităţi, regiuni sau grup social, în general un dialect este inteligibil pentru cei ce vorbesc alte varietăţi ale aceleiaşi limbi. Dialectele diferă unele de altele în anumite aspecte ale vocabularului, pronunţiei şi gramaticii. Limba ce se vorbeşte îndeosebi în mediul rural din Basarabia este un dialect al limbii române. Limba aromânilor din sudul Dunării este, de asemenea, un dialect al limbii noastre. Antropologii semnalează existenţa unor dialecte în legătură cu asemenea factori cum sunt religia, ocupaţia, vârsta sau sexul. Astfel, s-au făcut studii în legătură cu limbajul specific al adolescenţilor, al bărbaţilor sau al femeilor. După părerea lui Robin Lakoff9 folosirea anumitor tipuri de cuvinte şi de expresii reflectă diferenţa de putere a femeii în raport cu a bărbatului în cadrul societăţii

americane. De exemplu, Oh, dear (O, dragule), Oh, judge (O, dulceaţă) şi Goodness (bunătate) sunt expresii mai puţin impresionante decât Hell (drace) şi Domn (a da dracului). Folosirea de către bărbaţi a cuvintelor cu forţă impresionistă reflectă puterea şi prezenţa lor publică, tradiţionale. De asemenea, bărbaţii nu pot folosi, în mod normal, anumite „cuvinte femeieşti": adorable (adorabil), charming (încântător), sweet (dulce), cute (nostim), louely (încântător), divine (splendid) – fără a ridica anumite dubii asupra masculinităţii lor. Vorbind despre dialect trebuie să facem câteva precizări. Uneori cuvântul dialect este înlocuit cu altul şi anume cu cel de graf, atunci când se referă, cu o nuanţă uneori peiorativă, la un fel de-a vorbi regional (cum ar fi graiul moldovenesc). Lingviştii fac deosebiri între dialect, pe de o parte şi jargon sau idiolect, pe de aha parte. Jargonul se referă la modificările pe care le aduce limbii menţionate (ca lexic şi pronunţare) un anumit grup socio-profesional. Uneori jargonul este privit ca o distanţare culturală voluntară a unui grup de felul de a vorbi al unei colectivităţi mai mari (de exemplu, avex: am sau medicii). Idiolectul se referă la modul propriu de a vorbi al unei persoane şi se consideră ca o calitate ireductibilă a individului în raport cu influenţa grupurilor de care acesta aparţine10 b. Stilurile sociale în evaluarea vorbirii trebuie luaţi în calcul şi factori extra-lingvistici sociali, politici şi economici, în societăţile stratificate obişnuinţele de vorbire condiţionează accesul la locurile de muncă şi la alte resurse materiale. „Limba corectă" devine o resursă strategică şi o cale spre bogăţie, prestigiu şi putere. Antropologul francez Pierre Bourdieu a privit practicile lingvistice ca un capital simbolic în care cazul oamenilor educaţi corect se poate converti într-un capital economic şi social. Valoarea unui stil

lingvistic, locul lui într-o „piaţă lingvistică" depinde de măsura în care el asigură acces la poziţiile dorite pe piaţa forţei de muncă. Nesiguranţa manifestată de membrii claselor de jos şi minoratul din zona vorbirii sunt datorate în parte de o dominaţie simbolică a claselor de mijloc şi de sus (printr-un limbaj de prestigiu legitimat de instituţie formale). C. Limba standard şi limba vernaculară

Limba standard este limba cultivată, limba ce se predă în şcoală, limba ce se vorbeşte în instituţiile formale, limbă care, de regulă, este folosită în mass-media de calitate. Acesta este cazul englezei standard (Standard English, S, E.). Limba vernaculară este limba celor de rând, comună sau limba degajată, neglijentă. Un exemplu îl reprezintă ceea ce se cheamă engleza vernaculară neagră (Black English Vernacular, B.E.V.) sau simplu, engleza neagră (Black English, B.E.). Ea este un dialect uniform vorbit de majoritatea tinerilor de culoare din cele mai multe părţi ale Statelor Unite de astăzi şi, în special, din ariile oraşelor New York, Boston, Detroit, Philadelphia, Washington, Cleveland. Această limbă se particularizează prin mai multe aspecte: omiterea lui r înainte de o vocală sau între vocale (Carol/Cal; Paris/Pass); copii/a deletion, absenţa formelor verbului to be, ce apar în engleza standard (you tired/you are tired; he tired/he îs tired, etc.).

D. Limba impură

Limba Pidign (Pidign language) este o limbă auxiliară ce s-a născut din încercările de a comunica între ei a unor vorbitori ai unor limbi diferite, Pidign este, în principal, o formă a uneia dintre cele două limbi cu o considerabilă variaţie în pronunţie şi cu o parte din gramaţiea ei selectată din ceea ce este comun în gramatică celor două limbi. Termenul Pidign a fost pentru prima dată aplicat la mijlocul

sec. al XIX-lea unei vorbiri ce a apărut în China ca un rezultat al interacţiunii sociale dintre chinezi şi europeni. Astăzi el este recunoscut ca oglindind un fenomen cu o răspândire largă ce se poate petrece oriunde există un contact susţinut între membrii unor comunităţi sau societăţi care vorbesc limbi diferite. Un alt exemplu de Pidign este lingoa geral, vorbită în zona Amazoanelor din Brazilia. Ea este constituită din limba indiană tupi (indigenă) şi limba portugheză şi a devenit prima limbă a unor mameluci (născuţi din mame indiene şi taţi portughezi).

Când limba Pidign a devenit limba maternă a unei populaţii ea este numită Creolă. Un asemenea proces se poate petrece pe două căi: 1 Atunci când oamenii sunt rupţi de limba lor maternă şi limba Pidign ajunge să-şi asume primatul lingvistic. Aşa ceva s-a produs cu sclavii africani ajunşi în teritoriile din Marea Caraibelor, unde au fost izolaţi de vorbitorii limbii lor native; 2 O altă posibilitate este aceea în care o limbă Pidign este identificată cu obţinerea unui statut social superior. Acest fapt impulsionează oamenii să o vorbească pe ea în loc să vorbească limba lor nativă. Acesta este cazul limbii neoma/aezfene din Papua, Noua Guinee, o Creolă bazată pe limba engleză şi vorbită pe spaţii largi din Pacificul de Vest. În procesul de creolizare limba se schimbă astfel încât ea să corespundă nevoilor de comunicaţie ale vorbitorilor. Ea trebuie să fie aplicabilă într-o mare varietate de situaţii sociale. Bineînţeles, o astfel de schimbare presupune extinderea vocabularului şi dezvoltarea unei sintaxe mai elaborate. Cele mai multe limbi Creole ce se vorbesc astăzi în lume sunt bazate pe limbile europene (franceza, engleza, albaneza, spaniolă şi portugheza – adică limbile puterilor coloniale din trecut). Regiunile în care limbile Creole sunt vestite se află în Marea Caraibelor, vestul

şi sudul Africii, sudul şi sud-estul Asiei şi zona Pacificului.

În ultimele decenii limbile Pidign şi Creola nu mai sunt limitate la comunicarea orală. Astăzi ele nu mai sunt folosite doar de analfabeţi, ca în trecut; sau cei care învăţau să scrie o făceau în limbă europeană dominantă local. După cel de-al doilea război mondial a apărut scrisul în Creolă, în scopul de a transmite idei religioase şi o anumită doză de culoare locală. La aceasta a contribuit şi creşterea alfabetismului şi naţionalismului, în zona în care se vorbeşte masiv Creola au apărut ziare creole, poeţi şi dramaturgi din „lumea a treia", ce s-au străduit să-şi aducă contribuţia la recunoaşterea limbii Creole ca o limbă literară.

E. Protolimbile şi limbile surori

Lingvişti studiind istoria limbilor fac distincţie între limbile surori ce sunt descendente din una şi aceeaşi limbă strămoşească şi care s-au schimbat în mod separat în timp de sute şi mii de ani. Limbile originare din care ele derivă sunt numite protolimbi. Schimbarea lingvistică dinspre protolimbi spre limbile surori a fost un proces foarte complex (de difuziune, împrumut, cucerire şi consolidare) influenţat de contactele dintre limbi şi culturi. Iată principalele limbi (protolimbi şi limbi surori) ce derivă din acelaşi rezervor comun şi anume din limba indo-europeană":

Ndo europeană 1

— Bretone i „l-°lură llsland?

I za a galică

R Catalana – Franceza – Italiană Portu Qneza 1 Scoţian L Galeză

Latină

— Nord – Germanică L Vest

P Daneza – Islandeza – Norvegiana L Suedeza P

Olandeza – Engleza – Flamanda – Frisiana – Germana L Idiş na mă

— Provensala – Româna – Spaniola
Bulgara
— Albaneza – Armeana.
— Letonia Baltică» – ” L Lituanie
— Ceha – Macedoneana – Poloneza Rusă

P Persane – Indo-Iraniană L Sanscril
I”.
— Sârbo-croata – Slovaca – Slovena – Ucraineana
R Bengaleza – Hindi – Punjabi
LUrdu

Sursă: Victoria Frankin şi Robert Podman, An Introduction to Lenguage, Fourth Edition, Hoit Rinehart & Winston Inc, 1988

Legată strâns de problema asupra căreia ne-am ocupat este şi aceea a determinării limbilor majore ce se vorbesc astăzi în lume, cu relevarea unor aspecte ale dinamicii acestora.

Limbile majore ale lumii (1996)

Numele limbii

Vorbitorii (în milioane) nativi şi non-nativi 1 Mandarină (China) 2 Engleza 3 Hindu (India) 4 Spaniola 5 Rusa 6 Arabă 7 Bengaleza (Bangladesh, India) 8 Portugheză 9 Malay sau Indoneziana 10 Japoneza 1 l. Franceză 12 Germana 13 Urdu (Pakistan, India) 14 Punjabi (India, Pakistan) 15 Koreana 16 Telugu (India) 17 Tamila (India, Sri Lanka) 18 Marathi (India) 19 Cantoneză (China) 20 Italiana

Sursă: The World Almanac, 1997 World Almanac

Books, 1997

Limbile majore ale lumii (comparaţie 1982 cu 1996)

Numele limbii

Nativi (vorbitori cu prima limbă)

Nativi 1 Mandarina 2 Hindu 3 Spaniola 4 Engleza 5 Bengaleza 6 Arabă 7 Portugheza 8 Rusa 9 Japoneza 10 Germana 11 Franceza 12 Maiay

Sursă: Sidney S. Cuibert, The World Almanac and Book of Facts. Newspaper Enterprise Association, New York, 1982;

The World Almanac. 1997 f. Diglossia şi multilingvismul în cursul contactelor cu alţi oameni, vorbitori ai altor limbi, indivizii pot vorbi mai mult decât o singură variantă a unei limbi sau o singură limbă. Cea mai simplă situaţie e aceea în care două varietăţi ale uneia şi aceleiaşi limbi sunt vorbite de oameni în limbajul comunităţii (the speech comunity) 14 Ea a fost numită dighssia, un termen de origine franceză introdus de C.A. Ferguson, 15 în 1959 în limba engleză, în alte limbi europene se utilizează pentru aceeaşi situaţie cuvântul bilingvism. Pot fi oferite mai multe exemple de folosire a doua varietăţi ale unei limbi în acelaşi limbaj al comunităţii, în Bagdad, arabii creştini vorbesc un dialect „arabica creştină", când vorbesc între ei, dar folosesc dialectul general existent în Bagdad, numit „arabica muslim" (sau „arabica mahomedană"), când vorbesc într-un grup mixt. În Grecia, diglossia a apărut la începutul sec. al XIX-lea, odată cu renaşterea literaturii greceşti şi crearea unei limbi literare bazată, în parte, pe formele literaturii greceşti anterioare. Diglossia germană, din Elveţia, s-a dezvoltat ca un rezultat al izolării îndelungate, religioase şi politice, a unor grupuri faţă de centrele limbii germane standardizate,

în Haiti marea majoritate a oamenilor vorbesc creola haitiană (care este derivată din limba franceză), dar membrii claselor de mijloc şi ai elitei vorbesc atât creola haitiană cât şi franceză standard, în Basarabia oamenii, în general, vorbesc atât dialectul moldovenesc de tip basarabean, cât şi limba română standard, în rândul intelectualităţii, în vorbire, este preferată limba română standard.

C.A. Ferguson a făcut distincţie în cadrul diglossiei între limba superpusă (numită „high") şi cea regională (numită „low") în analiza pe care a întreprins-o asupra situaţiei la care ne referim. Procedând în acest fel el a ajuns la concluzia că există o anumită specializare a funcţiilor limbii H („high") şi a limbii L („low"), respectiv când şi unde anume se foloseşte una sau alta dintre ele:

Slujbă în biserică sau moschee	X
Instrucţiuni pentru servitori, chelneri, muncitori, funcţionari	X
Scrisori personale	X
Discursuri în parlament, limbaj politic	X
Cursuri universitare	X

Conversaţii în familie, cu prietenii şi colegii

X
Transmiterea ştirilor la radio
X

Serialele de la radio şi televiziune de natură sentimentală

X
Editorialele din cotidiane, prezentarea ştirilor
X

Titlurile caricaturilor politice

X
Poezie
X

Literatură populară

X

Analizând diglossia, C.A. Ferguson a semnalat şi alte aspecte importante. El a susţinut, de pildă, iddea că vorbitorii privesc limba H ca fiind superioară din mai multe puncte de vedere. Astfel ei spun că de limba H se leagă un prestigiu mai înalt decât cel legat de limba L şi o consideră pe prima „mai frumoasă, mai logică", mai capabilă de a exprima ideile importante, etc. De aceea, probabil, vorbitorii educaţi ai creolei haitiene în mod frecvent neagă existenţa ei, insistând asupra faptului (greu de crezut) ca ei

întotdeauna vorbesc franceza, în anumite cazuri superioritatea limbii H este legată de religie. Vorbitorii creolei haitiene sunt, în general, obişnuiţi cu versiunea franceză a Bibliei. De asemenea, în familie adulţii se adresează în limba L, tot astfel procedează copiii când vorbesc unii cu alţii, în special la şcoală copiii iau contact strâns cu limba H. O situaţie specială o reprezintă diglossia basarabeană. Preferinţa pentru una din cele două limbi, H sau L'exprimă, uneori, poziţia prounionistă cu România (când este preferată limba H), sau poziţia non-unionistă său an ţi-unionistă (când este preferată limba L).

O situaţie cu un grad mai mare de complexitate e aceea în care indivizii vorbesc mai mult decât o singură limbă. Multilingvismul are mai multe origini: indivizii s-au născut într-o familie în care nu se vorbeşte doar o singură limbă, frecventarea unei şcoli în care se predă o altă limbă decât cea maternă, deplasarea pentru muncă sau studii într-o ţară în care se vorbeşte o limbă diferită de cea proprie, domiciliul se află într-o arie de graniţă sau cu o comunitate mixtă din punct de vedere etnic (de exemplu în anumite părţi ale Elveţiei). Utilizarea de către indivizi a mai mult decât o limbă poate fi şi, deseori, depăşeşte un fapt banal. Este nevoie să semnalăm în acest context cazul în care folosirea de către cineva a limbii materne are drept rezultat stigmatizarea sau chiar deprivarea de anumite oportunităţi economice şi drepturi politice (situaţia românilor din Transilvania înainte de Unirea din 1918 sau a japonezilor de pe coasta de vest a S.U.A. În timpul celui de-al doilea război mondial, când S.U.A. Şi Japonia se aflau în stare de război), într-o atare situaţie capacitatea de a vorbi şi o altă limbă, (respectiv cea oficială, dominantă) poate spori prestigiul individului şi bunăstarea lui.

În antropologia culturală s-au făcut şi se fac numeroase cercetări asupra multilingvismului. Un caz aparte, cu relevantă contemporaneitate, îl reprezintă starea raporturilor dintre limbile franceză şi engleză în provincia Québec (de peste 7 milioane de locuitori) şi în special a oraşului Montreal (cu o populaţie în jur de 3 milioane de locuitori). Wallace Lambert, studiind acest caz, a aflat că atât canadieni francezi, cât şi canadienii englezi evaluau pe cei cu care vorbeau mai favorabil când ei vorbeau engleza, decât atunci când vorbeau franceza, în ultimii ani, având în vedere tendinţele de separare ale canadienilor de limbă franceză, majoritari în Québec, situaţia pare să se fi schimbat. Dacă în această provincie vorbeşti engleza rişti să nu ţi se răspundă, deşi cei cărora te adresezi cunosc, de regulă, limba engleză, în acest context, un interes ştiinţific şi practic îl reprezintă problematica interferenţei lingvistice. Ea se particularizează într-o mulţime de aspecte: împrumutul reciproc de cuvinte, influenţele de accent, traducerea dintr-o limbă în alta fără ajustări gramaticale corespunzătoare, influenţa multilingvismului asupra psihologiei intelectuale şi afective a individului, măsura în care situaţia de plurilingvism influenţează cunoaşterea fiecăreia dintre chestiuni17

CAPITOLUL IV SCRIEREA

De la bun început trebuie să facem distincţie între limbaj şi scriere. Limbajul se referă la folosirea cuvintelor cu scopul de a comunica cu alţii, iar scrierea se referă numai la semnele folosite pentru a reprezenta cuvintele unei limbi într-o formă vizibilă18 Limbajul are aceeaşi vechime cu cultura, în schimb scrierea, prin comparaţie, este o descoperire recentă. Omul a fost capabil să îşi înregistreze cuvintele şi sunetele în mod efectiv doar de 6.000 de ani, dar aceasta înseamnă numai una sau două sutimi ale perioadei

în timpul căreia el a putut vorbi. Antropologii culturali sunt unanimi în a susţine ideea că scrierea, deşi relativ de dată recentă, a permis omului să facă progresele cele mai rapide din întreaga lui istorie. Scrierea a permis omului să facă permanente cuvintele lui şi astfel s-au născut posibilităţile: 1 de a înregistra informaţia; 2 de a o copia; 3 de a o stoca; 4 de a o salva pentru o folosinţă ulterioară. Prin scriere omul a putut acumula cunoaşterea şi construi cunoaştere pe realizările generaţiilor anterioare. Este un adevăr larg împărtăşit că istoria, în adevăratul sens al cuvântului, a început odată cu descoperirea scrisului.

A. Începuturile scrierii

Nu se ştie precis cum anume a apărut scrisul. Se presupune că istoria lui a început cu imagini. Vechile imagini de pe pereţii peşterilor făcute pe piatră sau a celor încrustate în os este posibil să fi avut nu doar o funcţie decorativă, ci a reprezentat însemnări şi mesaje de un fel anume. Datorită acestui fapt, se consideră că pictogmfia, sau scrierea cu imagini, poate fi privită ca primul stadiu al dezvoltării scrierii. Trebuie spus că unele triburi indiene, americane (Cheyenne, Dakota, Ojibawa) au folosit scrierea pictografică până la sfârşitul secolului al XIX-lea. Este cunoscută, în acest sens, scrisoarea ideografică trimisă de un tată, aparţinând tribului Cheyenne, către fiul lui, prin care acesta îl informa despre suma de bani plasată cu un agent indian pentru folosinţa fiului său. De asemenea, se menţionează scrierea unui trib de indieni americani în care sunt portretizate faptele de eroism ale unui grup de luptători Dakota într-o bătălie împotriva duşmanilor indienilor. Aici apar asemenea probleme: Câţi duşmani au fost ucişi? câţi au fost luaţi prizonieri? câţi s-au predat?

Una dintre problemele principale ale scrierii

ideografice este aceea a citirii ei. Pentru a o rezolva, este necesar să se facă distincţie între două tipuri de pictografe: ideograma şi logograma. Ideograma este o imagine a unui lucru sau a unei idei, dar nu a cuvântului prin care acesta este cunoscut. De pildă, din punct de vedere ideografic desenul unui ochi poate ţine loc organului de vedere, facultăţii de a vedea, unei persoane angajate în spionaj sau a oricărei alte interpretări pe care „cititorur se poate simţi justificat să o facă. Logograma, pe de altă parte, este un semn sau o imagine ce ţine locul unui cuvânt sau mor/em 19 al unei limbi. Sub formă de logogramă sau semn al unui cuvânt, desenul unui ochi reprezintă numai cuvântul pentru organul de văz dintr-o limbă particulară. Astfel în limba engleză:

= eye

Este evident faptul că logogramele sunt mult mai specifice decât ideogramele. Prin urmare, ele marchează un stadiu evoluat al scrisului.

Un stadiu ulterior în evoluţia scrisului a apărut atunci când logogramele au ajuns să fie asociate în mod principal cu sunetele cuvintelor pe care le reprezintă, mai degrabă decât cu semnificaţia lor. La acest stadiu, desenul unui ochi se va referi nu doar la „ochi – organ de văz" dar şi la sunetele ce constituie cuvântul ce ţine locul „ochiului" într-o anumită limbă. Astfel, în limba engleză C2> va fi folosit pentru toate cuvintele ce au sunetul „i", cum ar fi, de pildă, primul pronume personal „I".

Trecerea de la semnificaţie la sunet în scriere, se datorează, probabil, vechilor sumerieni din Mesopotamia. Faptul s-a petrecut, se crede, cu 3500 de ani în urmă şi în mod gradual. Se pare că el a răspuns necesităţii de a înregistra idei abstracte şi nume proprii, ce nu putea fi satisfăcută de scrierea pictografică. După aproximativ 500

de ani, Egiptul s-a aflat sub influenţa culturii mesopotamiene (sigiliul rotund, roata olarului, anumite elemente decorative din artă şi arhitectură). Cert este faptul că în acel timp şi în Valea Nilului a apărut un sistem de scriere deplin elaborat.

Sistemul sumerian este cunoscut sub numele de scriere cuneiformă (adică sub formă de cui) şi a apărut din scrierea pictografică. Se bănuieşte că evoluţia semnelor cuneiforme din vechile pictografe s-ar fi datorat nevoii de a spori viteza de scriere. Iată, prin comparaţie, diferenţa dintre scrierea pictografică originală şi scrierea cuneiformă târzie:

Scriere pictografică
Scriere cuneiformă
Semnificaţia
Po
*
Munte <y
Soare

Bou
s*
*
Peşte
*

Grâu

Sistemul egiptean este numit scriere hieroglifică. Hieroglifele constituie reprezentarea, cu ajutorul unor figuri, a lucrurilor sau fiinţelor despre care se scria. Ele erau considerate sacre, ca dar al zeului That şi erau folosite doar de membrii castei preoţilor. Au fost identificate peste 900 de hieroglife, cele mai multe dintre ele fiind ideograme şi

fonograme (însemnarea unor sunete), reprezentând fiinţele şi plantele lumii naturale, precum şi câteva obiecte făcute de om. Ele pot fi citite de la dreapta la stânga, de la stânga la dreapta, sau chiar de sus în jos şi invers. Iată un şir de hieroglife care simbolizează apa, o gură, înrăsucit, un vultur, un şarpe, un versant, o bucată de pâine, o trestie înflorită, un zăvor de uşă, un bazin şi un pui de prepeliţă:

Trebuie spus că scrierea hieroglifică s-a mişcat dinspre pictograf le spre constituirea unui alfabet (totalitatea literelor care redau sunetele de bază ale unei limbi). De exemplu semnul ce descrie o gură, ţine locul unui sunet similar literei moarte r. Semnul

Reprezentând o bucată de pâine, are valoarea sunetului nostru t. În acest alfabet existau 24 de semne ale unor consoane de bază şi încă un număr de semne exprimând combinaţii ale două sau trei consoane. Ceea ce a lipsit sistemului egiptean de scriere au fost semnele care să ţină locul vocalelor.

Scrierea hieroglifică egipteană nu a fost descifrată decât în anul 1822 de către Jean-François Champollion, după o muncă ce a durat peste 20 de ani. În 1794 armata lui Napoleon a descoperit o lespede de bazalt deosebit de complicat ilustrată, numită Stela Rosetta. Scrisă în timpul domniei lui Ptolomeu (cca. 196 î.Hr.), piatra conţine coloane paralele de text hieroglific gravat, de scriere egipteană şi de scriere grecească. Studierea comparativă a celor două scrieri a permis descifrarea hieroglifelor. Stela Rosetta se află astăzi în British Museum din Londra.

Scrierea egipteană i-a stimulat pe vecini în elaborarea unui alfabet mai evoluat, numit cuneiform?

Aşa s-a născut alfabetul fenician, predecesorul alfabetelor occidentale, dezvoltat din alfabetul nord-semitic

(mai avansat faţă de scrierea egipteană, dar căruia îi lipseau şi lui simbolurile pentru vocale). Spre deosebire de alfabetele occidentale, în cel fenician se scria de la dreapta la stânga şi cuprindea numai 22 de caractere consonantice. Grecii au împrumutat arta scrierii de la fenicieni cu aproape nouă secole! Ch. Ei au preluat toate simbolurile semitice cu valoarea unor sunete corespunzătoare unor consoane greceşti. De asemenea, grecii au folosit şi alte semne semitice pentru a reprezenta sunetele vocalelor greceşti, în plus, ei au completat scrierea lor cu noi simboluri caracteristice unor sunete greceşti, în felul acesta, folosind simboluri împrumutate şi propriile lor inovaţii, ei au inventat primul sistem alfabetic adevărat, în care fiecare sunet semnificativ este reprezentat de un semn separat sau de o literă.

De la greci alfabetul s-a răspândit în centrul Italiei unde locuiau etrusci. Ei au lăsat, la rândul lor, în acest sens o moştenire romanilor, care au pus la punct alfabetul latin, aflat în folosinţă astăzi în cea mai mare parte a lumii Occidentale. Cele mai multe sisteme de scriere ce folosesc alfabetul latin utilizează toate cele 26 de litere ce îi sunt caracteristice.

O idee despre modul în care s-a născut alfabetul latin ca o evoluţie de la semnele semitice şi scrierea grecească21

Evoluţia alfabetului

Alfabetul semitic iniţial

Alfabetul semitic din vest

Alfabetul grec iniţial

Alfabetul grec clasic

Alfabetul latin

A

A

A
Rn
B
B
St/L
A

D
H
N
N

P
R
230 b. Scriere şi conservatorism

Din cele arătate anterior rezultă că putem vorbi despre trei stadii distincte în evoluţia scrisului: l. Primul stadiu a fost marcat de apariţia imaginilor, ca pictograme sau ideograme, pentru a reprezenta obiecte şi idei. În această fază nu a existat nicio legătură între lucrurile reprezentate şi limbajul vorbit; 2 Stadiul următor poate fi numit cel al scrierii de tip rebus, care a făcut un important pas înainte pentru a pune în termeni fireşti relaţia dintre scriere şi limbajul vorbit. Exemplul simplu îl reprezintă folosirea imaginii unui ochi care ţine locul pronumelui/Folosind un asemenea sistem pentru fraza englezească „I saw Aunt Rochelle" (Am văzut-o pe mătuşa Rochelle) noi putem desena o secvenţă de imagini: un ochi (/), un fierăstrău (în engleză sato), o insectă (furnică, în engleză ani), un om vâslind (a vâsli, în engleză row) şi o scoică de mare (în

engleză, she/); 3 Ultimul stadiu constă în dezvoltarea unor semne convenţionalizate, sau litere pentru a reprezenta sunetele de bază ale vorbirii. Pe această bază a fost constituit alfabetul.

Se consideră că întreaga secvenţă a acestei evoluţii, de la pictograme la literele adevărate, s-a petrecut în sistemul de scriere al anticului Egipt. La sfârşitul mileniului al patrulea, înainte de Christos, existau deja 24 de semne, gen litere, ce cu uşurinţă ar fi putut deveni o bază pentru un alfabet egiptean. Dar egiptenii nu au folosit această oportunitate pentru a-şi reforma scrierea lor. Ei au continuat mii de ani să utilizeze un sistem greoi ce folosesc amestecate pictogramele, ideogramele, scrierea de tip rebus şi semne gen litere adevărate. Explicaţiile acestui conservatorism nu sunt simple şi verificabile. Este posibil ca o asemenea reformă să nu fi fost dezirabilă datorită contextului cultural egiptean. Hieroglifele au jucat un rol proeminent în ideologia religioasă şi în anumite instanţe ele au fost considerate sacre. Grija şi delicateţea cu care ele au fost scrise sugerează, de asemenea, faptul că ele aveau şi o funcţie estetică. Totodată, schimbarea scrisului ar fi blocat accesul generaţiilor ulterioare la semnificaţia monumentelor şi textelor sacre.

Un conservatorism similar se manifestă astăzi în China şi Japonia. Aceste ţări chiar şi în prezent folosesc o scriere combinată, silabică (silabă, o parte dintr-un cuvânt alcătuită dintr-unul sau din mai multe sunete, care se rosteşte într-o singură emisiune a vocii) şi ideograf că (sau logografică). Scrierea sino-japoneză este unul dintre sistemele majore din lume care nu a fost înlocuit de un alfabet de o mai mare simplitate şi eficienţă. Deşi s-a discutat problema unei reforme alfabetice în mai multe etape istorice nu s-a ajuns la

niciun rezultat. Avantajele unei atare reforme sunt multiple: bătutul la maşină atât de eficient în lumea Occidentală ar deveni posibil, folosirea dicţionarelor, indexarea cărţilor şi învăţarea de către copii a scrisului ar putea fi uşurate într-o mare măsură.

Răspunsurile care să explice acest conservatorism actual ar putea fi următoarele; scrierea sino-japoneză este legată strâns de alte aspecte ale culturii ce ar fi periclitate printr-o reformă a scrisului; ar fi foarte scumpă rescrierea literaturii existente în cele două culturi într-un nou alfabet; caligrafia asociată cu caracterele chineze şi japoneze poartă o arie extinsă de semnificaţii ce depăşesc domeniul scrierii; schimbarea scrisului ar putea periclita situaţia unor instituţii de cultură şi membrii lor ar trebui să se recicleze la o vârstă adultă; complexitatea scrierii sino-japoneze reprezintă un mijloc de dezvoltare a inteligenţei copiilor.

Note şi bibliografie 1 Zdenek Salzmann, Anthropohgy, Harcourt, Brace & World, New York el, al, 1969.2 Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Noul Dicţionar Enciclopedic al Ştiinţelor Limbajului, Editura Babei, Bucureşti, 1996.3 Ibidem 4 N. Chomsky, Syntactic Structures, The Hague: Mouton, 1957.5 Conrad Phillip Kottak, Anthropo/ogy. The Exploration of Human Diversify, McGraw-Hill, Inc, New York et al, 1991.6 E. Sapir, Conceptual Categories în Primitive Languages, „Science", no, 74.1981.7 Benjamin Lee Worf, Language, Thoughtand Realify, ed, by John, B. Caroll, Cambridge, Mass: M.I.T. Press, 1956.8 Joshua A. Fishman, Language and Culture, în The Social Science Enciclopedia, Ed by Adam Kuper and Jessica Kuper, Routledge, London & New York, 1985.9 R. Lakoff, Language and Womans Place, Harper & Row, New York, 1975.10 Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaffer, Noul Dicţionar al Ştiinţelor Limbajului

11 Victoria Fromkin and Robert Rodman, An Introduction to Language, Fourth Edition, Hoit Rinehart & Winston, Inc, 1988.12 The World Almanac, 1947 World Almanac Bodes, 1997.13 Sidney S. Culbert, The World Almanac and Book of Facts, News-paper Enterprise Association, New York, 1982; The World Almanac, 1997.14 Sintagma este analizată de J. Gumperz în studiul The Speech Communify, publicat în Language and Social Context, Ed. by Paolo Giglioli, Penguin Books, Middlesex, 1972.15 C.A. Ferguson, Diglossia, în Language and Soda/Context 16 Waliace Lambert, Evaluational Reaction to Spoken Languages, „Journal of Abnormal and Social Psychology", nr. 66.1960.17 Oswald Ducrot, Jean-Marie-Schaffer, Noul Dicţionar Enciclopedic al Ştiinţelor Limbajului 18 Zdenek Salzmann, Anthropologp, Harcourt, Brace & World, New York et al, 1969.19 Morfomul este cea mai mică unitate cu sens determinat din structura morfologică a cuvântului – cum ar fi prefixul, sufixul.

20 Zdenek Salzmann, Anthropohgy 21 Ibidem v; «/: – „– Xi<: L" 54 Este de bănuit că voia să se mute din casă bântuită de duhurile malefice 55 Hornul este, în mitologia unor popoare, un loc pe unde pătrund duhurile benefice, dar şi cele malefice. Prin el poate intra şi moartea 56 Vracii, se susţine în cultură mai multor popoare, sunt obligaţi să-şi transmită cunoştinţele pe care ei nu le pot lua pe lumea cealaltă. Ei sunt sortiţi ca după moarte să devină strigoi, să-şi continue acţiunile malefice, dacă transmiterea cunoştinţelor magice eşuează.

57 Vezi, pentru a afla trimiteri bibliografice legate de problemă tratată în acest articol, lucrarea lui Antoaneta Olteanu, intitulată Ipostaze ale maleficului în medicina magică, Paideia, Bucureşti, 1997.58 Informaţiile referitoare la întâmplările povestite mai sus au fost culese, îndeosebi de

la Cornelia dar nu numai de la ea, în comună Săsciori, judeţul Alba, în primăvara anului 1999 cu ocazia unui târg de sâmbăta.

59 Informaţiile au fost strânse la Traniş şi pe Valea Drăganului în vara anului 1996.60 Elementul magic fundamental al acestui Mii al vremii îl reprezintă „mărgică". Ea este atotbenefică. Ar putea fi privită ca întruchiparea materială şi, într-un fel artistică (forma ei) a manei. Este interesant de semnalat faptul că cel ce beneficiază de puterea mărgicii este cel ce o găseşte ţinând seama de raritatea ei. Nu există în acest caz magicieni.

PARTEAA1 l-A CĂSĂTORIA ŞI RUDENIA

A. CĂSĂTORIA

CAPITOLUL I DEFINIŢIA ŞI FUNCŢIILE CĂSĂTORIEI

Trecerea individului în adolescenţă şi de aici mai departe în stare adultă este marcată de anumite solicitări biologice, dar şi sociale. Acestea se referă la atitudinea faţă de părinţi şi, în mod deosebit, faţă de sexul opus. Dacă în primul stadiu al adolescenţei tinerii petrec mult timp în grupuri de acelaşi sex, în stadiul ulterior acestei vârste şi mai târziu ei îşi caută partener de sex opus cu care se întâlnesc reciproc. Intervin, cu acest prilej anumite relaţii specifice de o intensitate şi stabilitate ce creşte gradual, greu de distins unele de altele: „a ieşi împreună" mai mult sau mai puţin întâmplător (going ouţ), fixarea de întâlniri (dating), curtenia (courting), logodna şi, în sfârşit, căsătoria. Dintre acestea curtenia este relaţia cea mai importantă între tinerii de sex opus apărută anterior căsătoriei. Ea înseamnă actul, procesul său perioada în care i se face curte femeii şi care reprezintă o dovadă că selecţia partenerului de sex opus este în curs sau deja a fost făcută (mate selection). În mod deosebit, partenerul de sex opus al curteniei este înţeles ca

viitor soţ sau soţie (spouse). Dintr-o perspectivă tradiţională indivizii pretind că alegerea perechilor s-a făcut pe bază: k dragoste, dar studiile statistice susţin că şi alţi factori sunt, de asemenea, implicaţi. Astfel, deseori, indivizii se căsătoresc în clasa lor socială şi, foarte adesea, cu parteneri din acelaşi grup etnic sau acelaşi grup religios.

Căsătoria este privită, în mod obişnuit, ca cel mai important eveniment din viaţa unei persoane. Ea este înţeleasă ca o uniune sexuală şi economică, între bărbat şi femeie, sancţionată social. Căsătoria este, de asemenea, un eveniment deosebit de semnificativ, atât pentru familiile mirelui şi miresei, cât şi pentru nouă familie formată prin căsătorie: ea reprezintă un spor sau un plus în structurile de rudenie. Trăsăturile ce conferă o atât de mare importanţă căsătorie sunt următoarele1: 1 Pentru tineri căsătoria înseamnă, deseori, o detaşare, chiar o ruptură faţă de autoritatea părinţilor lor, care împreună cu fraţii şi surorile formează ceea ce se cheamă familia de orientare.

2 Ea este un pas decisiv în formarea unei noi familii, cunoscută sub numele de familia de procreaţie.

3 Individul, în anii de infantilitate şi copilărie este dependent de ceilalţi. El are nevoie de o perioadă de mai mulţi ani de grijă din partea altora şi mai mare decât a oricărui alt primat, în cursul acestei perioade, persoana care are grijă de copil devine la rândul ei dependentă de alţii. Căsătoria este cea mai obişnuită cale de a asigura ajutorul necesar, atât copilului cât şi îngrijitorului lui.

4 Căsătoria presupune sacrificarea independenţei fiecăruia dintre parteneri. Ei trebuie să facă compromisuri unul faţă de celălalt şi să se obişnuiască să ia decizii împreună şi nu singuri, cum au făcut-o înainte de căsătorie.

5 Treptat, timpul petrecut împreună are drept rezultat

învăţarea şi acceptarea inconştientă, de către fiecare, a obiceiurilor şi idiosincraziilor celuilalt.

6 Căsătoria duce la o creştere semnificativă a comportamentului sexual. Accesul sexual este, în mod evident, mai uşor pentru un cuplu căsătorit ce trăieşte împreună, decât pentru cei mai mulţi oameni ce trăiesc separat de partenerii lor. Pentru mulţi oameni, din raţiuni religioase şi morale contactul sexual este permis doar după căsătorie. Pentru alţii, căsătoria înseamnă pur şi simplu transformarea activităţii sexuale într-o activitate mai comodă. Unii antropologi consideră că unul dintre meritele căsătoriei este acela că ea rezolvă problema competiţiei sexuale. Ei susţin că această competiţie este un pericol pentru supravieţuirea societăţii sub raport economic şi reproductiv şi că relativa stabilitate asigurată de căsătorie este cea mai bună cale de a înlătura acest pericol.

7 Căsătoria produce schimbări decisive în relaţiile sociale cu ceilalţi, înainte de căsătorie indivizii interacţionează în cele mai multe domenii ale realităţii sociale şi culturale ca indivizi. După căsătorie, este clară tendinţa cuplului de a fi unitatea primară în activitatea lor socială şi culturală. De acum cuplul este văzut că o unitate indispensabilă, ca o entitate corporativă. Recunoaşterea acestui status pavează calea pentru recunoaşterea rolului unităţii maritale de a avea capacitatea necesară proprie unei familii de procreaţie. După cum menţionează Simion Florea Marian în monografia lui Nuntă la români2 scopurile căsătoriei în cultura noastră tradiţională aşa după cum rezultă el din unele versuri ale oraţiilor din diverse zone ale ţării, din unele balade şi doine populare precum şi din unele poveşti, sunt următoarele:

Întâi: de a avea o consoartă spre ajutorare şi petrecere,

spre mângâiere şi alinarea durerilor în caz de nefericire şi suferinţă, mai pe scurt spre împărtăşirea binelui şi a răului, a bucuriei şi întristării în decursul întregii vieţi.

Al doilea: de a avea urmaşi legitimi, care să păstreze numele de familie, ca sângele şi seminţia lor să nu se stingă niciodată, apoi ca să aibă cine moşteni averea părintească, ca aceasta să nu treacă în mâini străine, mai departe să aibă cine se îngriji de dânşii şi a-l sprijini la bătrâneţe, iară după moarte să aibă cine a-l jeli şi înmormânta creştineşte, a-l pomeni şi a le da pomană şi a se ruga pentru iertarea păcatelor sale.

În fine al Treilea: ca să nu li se facă aruncare că numai degeaba s-au născut şi trăit în lumea aceasta, după cum prea adeseori se întâmplă că li se face celor ce rămân necăsătoriţi.

Cunoaşterea şi înţelegerea semnificaţiilor căsătoriei solicită abordarea acel puţin următoarelor probleme asupra cărora ne vom opri în cele ce urmează: 1} Tabu-ul de incest; 2) Endogamie şi exogamie; 3) Schimbul generalizat; 4} Numărul de soţi/soţii; 5) Reşedinţa maritală; 6) Căsătoria ca proces; 7) Ritul de trecere şi căsătoria.

CAPITOLUL II EXIGENTELE CĂSĂTORIEI a). Tabuul de incest

Unul dintre principiile fundamentale relevante pentru studiul alianţei (căsătorie şi rudenie) este după părerea lui Robin Fox3 următorul: Rudele de gradul întâi nu trebuie să se împerecheze între ele. Aproape pretutindeni în lume, împerecherea ce încalcă acest principiu este socotită incestuoasă şi nu este încurajată. De cele mai multe ori ea este interzisă total, iar devianţii de la această regulă sunt pedepsiţi cu severitate. Tocmai acestei tendinţe aproape universale de a interzice (sau cel puţin de a evita) relaţiile sexuale intra-familiale ne vom opri, pe scurt, în continuare.

Altfel spus, vom încerca să definim problematica incestului. Menţionăm de la bun început că el este, de regulă, definit astfel: relaţie sexuală între persoane cu un grad de consanguinitate interzisă de lege sau de tradiţie (în = nu + costus = cast, pur).

Toate societăţile au un concept de incest. De asemenea, toate societăţile au determinată o prohibiţie sau un tabu împotriva lui. Definiţiile date acestuia variază în mod esenţial după modul în care este privit incestul şi după rudele apropiate între care a avut loc o relaţie interzisă. Reacţiile faţă de violarea tabu-ului variază de la societate la societate, în unele societăţi oamenii privesc la incest cu repulsie, cu silă. În alte societăţi reacţie e de uşor amuzament. Tăria cu care incestul este condamnat poate depinde de tipul relaţiei incestuoase, dacă părţile sunt copii sau adulţi şi de circumstanţele violării normelor. Nu se ştie cu precizie unde îşi află originile tabu-ul de incest. Există o varietate de opinii, destul de mare, referitoare la această problemă. Astfel, Sigmund Freud a susţinut ideea că oamenii au o dorinţă înnăscută pentru a comite incest, în acelaşi timp el a considerat că tabu-ul de incest îi îndepărtează pe oameni de realizarea acestei dorinţe aflate undeva în profunzimile conştiinţei lor. După părerea lui, fiul o doreşte pe mama lui (familiaritatea naşte apropiere). Ceea ce rezultă este o rivalitate cu tatăl său (Freud a numit această situaţie complexul Oedip). Dar fiul trebuie să-şi domine aceste sentimente sau, altfel, va trebui să facă faţă mâniei tatălui, care este, de departe, mai puternic decât el. În mod similar, situaţia fiicei faţă de tatăl ei, sau altfel spus complexul Electra, o situează în rivalitate cu mama ei. În teoria lui Freud toţi suntem supuşi unor dorinţe incestuoase pe care le reprimăm. Această reprimare este după părerea freudiştilor

moştenită. Astfel, într-un timp nespecificat, bărbaţii hoardei au omorât bărbatul bătrân în scopul de a ajunge la femeile pe care acesta le-a monopolizat. Dar, deoarece ei au fost condiţionaţi să se supună lui, ei s-au simţit vinovaţi şi au avut mustrări de conştiinţă. Astfel ei au renunţat la femeile respective. Noi, de atunci ne simţim vinovaţi de acest lucru şi deşi în sinea noastră avem dorinţa de incest, o supunem unui proces de reprimare prin mecanismul vinei noastre moştenite. O altă poziţie, evident opusă celei a lui Freud, a susţinut antropologul finlandez Edward Westermarck. Acesta a afirmat că oamenii manifestă o silă naturală faţă de a face sex cu membru apropiaţi ai familiei. Teoria lui este aceea că „familiaritatea naşte dispreţ". Altfel spus dorinţa înnăscută este aceea de a evita incestul şi de a nu-l comite. Mulţi antropologi consideră că în cazul în care relaţiile incestuoase nu ar fi fost condamnate, omul ar fi rămas într-o stare incestuoasă caracteristică animalelor. Astfel ei pun tabu-ul de incest la temelia umanităţii. Aceasta înseamnă, în acelaşi timp, că în cazul în care incestul nu ar fi interzis, omul ar fi i o fiinţă avidă de a comite incest.

Robin Fox s-a referit, printre altele, destul de critic, la raţiunile care fac necesară persistenţa tabu-ului de incest. Prima categorie da raţiuni rezultă din afirmaţia că în cazul în care relaţiile sexuale intra-famLHale ar fi admise, s-ar crea o situaţie dezastruoasă. Se presupune că incestul ar împiedica naşterea unei reţele extinse de relaţii sociale. Alt dezavantaj ar fi acela că el ar da naştere la o mare confuzie a relaţiilor de rudenie. Astfel, se spune că dacă un bărbat va avea un copil cu fiica lui, atunci copilul va fi frate cu mama lui, generând confuzii în cadrul relaţiilor de rudenie. Un alt argument este acela că incestul de-a lungul generaţiilor este „imposibil", deoarece el subminează relaţiile de autoritate în

familie, în unele zone ale Africii, un bărbat se poate căsători cu o femeie şi cu fiica surorii soţiei lui. În acest caz soţia ar trebui să împartă autoritatea în familie cu nepoata ei. Cea mai importantă observaţie împotriva incestului este aceea că el ar avea consecinţe genetice dezastruoase, în această ordine de idei trebuie amintită opinia prin care reproducerea prin relaţii sexuale între rude ar naşte monştri şi idioţi.

Motivaţiile persistenţei incestului au fost supuse discuţiei şi în parte abandonate. Astfef, o explicaţie este aceea conform căreia relaţiile dintre rudele apropiate sunt „păzite" de natura umană sau altfel spus, de oroarea instinctivă de incest. Dacă aşa ar sta lucrurile este greu de explicat o serie de „excepţii". Printre incaşii din Perú, împerecherea dintre fraţi şi surori a fost într-un timp permisă, astfel încât sângele nobil sau divin al câtorva oameni să nu fie contaminat prin relaţiile cu muritorii de rând. De asemenea, nu putem găsi o justificare a faptului că violarea tabu-ului de incest este departe de a fi nesemnificativă în America de Nord. Se estimează că 10-14% dintre copiii sub 18 ani din S.U.A. au fost angrenaţi, într-un fel sau altul, în relaţii incestuoase. O altă motivaţie a tabu-ului de incest este de natură genetică, el nefăcând posibile efectele negative ale relaţiilor dintre rudele apropiate, în legătură cu această motivaţie trebuie spuse mai multe lucruri: 1) Este adevărat că preferinţa pentru un partener diferit din punct de vedere genetic tinde. Să menţină un înalt nivel de diversitate într-o populaţie. Acest fapt este în favoarea speciei; 2) în cazul animalelor domestice relaţiile între „rude apropiate" promovează caracteristicile dezirabile, precum şi cele indezirabile, în felul acesta este posibil ca cele responsabile pentru

caracteristicile indezirabile să fie rapid eliminate din populaţie; 3) Studiile referitoare la comportarea animalelor au scos în evidenţă faptul că există o tendinţă pe scara animală pentru evitarea relaţiilor dintre „rude apropiate”. Această tendinţă se manifestă la alte primate cu deosebire la cele apropiate de om – cimpanzeii, în sfârşit, trebuie să spunem că deasupra tuturor raţiunilor recunoscute mai înainte se află factorul cultural. Tendinţa de evitare a incestului este de natură culturală, cu precizarea că este posibil să aibă şi un substrat biologic. Culturile sunt acelea care stabilesc tabu-ul faţă de incest şi tot ele definesc incestul în mod diferit. În determinarea incestului este necesar să subliniem distincţia dintre incest şi exogamie (asupra căreia ne vom opri mai pe larg în paragraful ce urmează). O facem, luând în considerare îndeosebi specificările lui Robin Fox făcute în acest sens. Această diferenţă este de fapt identică cu diferenţa dintre sex şi căsătorie, în nicio societate nu se pune problema izgonirii sexului din căsătorie şi există o evidentă unanimitate în susţinerea combinării celor două. Dar sexul fără căsătorie poate fi blamat şi efectiv este blamat. Această precizarea este importantă deoarece, nu în puţine teorii antropologice care îşi pun problema explicării lipsei de temei legal a relaţiilor sexuale în afara familiei sunt de fapt explicaţii ale precizării după care căsătoria între membrii familiei nu este permisă. Trebuie spus că tabu-ul de incest şi regulile exogamiei nu coincid întotdeauna. Altfel spus, în unele societăţi nu se consideră un fapt incestuos a avea relaţii sexuale cu persoane care sunt interzise ca soţi sau soţii. Este nevoie, prin urmare, să facem o distincţie clară între: 1 incest – care se referă la relaţiile sexuale; 2 exogamie – care se referă la relaţiile conjugale.

B. Endogamie şi exogamie

Aceste două fapte sociale şi culturale în acelaşi timp, se referă la căsătorie, spre deosebire de incest, care presupune o reglementare referitoare la sex. Endogamia pretindă individului că trebuie sau s-ar cuveni să se căsătorească în grupul sau categoria lui socială. Regulile endogamiei sunt mai puţin comune, deşi ele sunt obişnuite pentru un antropolog. Nu puţine culturi sunt unităţi endogen «e deşi nu este nevoie de reguli formale să stabilească acest lucru. Exogamie solicită individului să se căsătorească sau să prefere să se căsătorească în afara grupului sau categoriei lui sociale, în mod fundamentai exogamia leagă grupurile împreună în timp ce endogamia izolează grupurile unele de altele şi le menţine că unităţi distincte. Trebuie spus de la bun început că tabu-ul de incest este pur prescriptiv (adică el interzice) în timp ce regulile exogamiei pot fi, de asemenea şi prescripitive (adică sub formă de recomandare). Altfel spus, incestul stabileşte ceea ce este interzis, în timp ce regulile exogamiei pot determina cu cine s-ar cuveni să se căsătorească individul.

Distincţia dintre endogamie şi exogamie depinde de felul în care este definit grupul propriu. Câteva exemple pot fi date în legătură cu endogamia. Între acestea sistemul de caste din India este cel mai cunoscut. Castele sunt grupuri stratificate în care calitatea de membru (statusul) este atribuită de la naştere şi pe întreaga durată a vieţii. Indivizii nu au posibilitatea de alegere în ceea ce priveşte afilierea lor la o castă sau alta. Castele sunt stratificate şi endogame. Sistemul indian de caste este format din cinci categorii majore numite vamă. Rangul fiecărei caste este relativ la celelalte patru şi toate castele se extind pe tot teritoriul Indiei. La rândul ei, fiecare vama cuprinde un număr mare

de caste numite jati. Fiecare dintre acestea include oameni dintr-o regiune care pot să se căsătorească unii cu alţii. Toate castele jati ale unei vama oarecare dintr-o regiune sunt ierarhizate exact la fel cum sunt ierarhizate castele vama. Castele se deosebesc unele de altele mai ales după ocupaţie: casta agricultorilor, casta comercianţilor, artiştilor, preoţilor şi măturătorilor. Cei de jos, existenţi pretutindeni în India, includ caste a căror strămoş, status social şi ocupaţional sunt considerate atât de impure încât oamenii din castele de mai sus socotesc contactul, chiar întâmplător, cu aceştia ca fiind profanator. Cei de jos constituie casta celor „de necontactat" (sau de neatins), în India, un bărbat care a avut relaţii sexuale cu o femeie dintr-o castă inferioară poate să-şi refacă puritatea sa cu o baie şi cu o rugăciune, însă o femeie care are relaţii sexuale cu un bărbat dintr-o castă inferioară nu are o asemenea scăpare. Deoarece femeia face copii, această diferenţă păstrează puritatea castelor, asigurând o linie de strămoşi pură copiilor castei de sus.

Este constatat, mai mult ca o raritate, fenomenul numit Incest Regal care, într-un anumit sens, este similar endogamiei castelor. El este ilustrat prin situaţia incaşilor din Perú, al vechilor egipteni şi a Hawaiienilor tradiţionali. Aceste culturi au acceptat căsătoriile între fraţii şi surorile regale. Această endogamie privilegiată, în parte o violare a tabu-ului de incest, comună exemplelor date a reprezentat un mijloc de distincţie a conducătorilor în raport cu supuşii lor.

În S.U.A. sistemul de stratificare implică contrastul dintre albi şi negri, în unele state americane, în urmă cu câteva decenii erau interzise căsătoriile dintre albi şi negri, însă regula ce a contribuit cel mai mult la crearea şi

perpetuarea acestui sistem ce seamănă cu cel al castelor a fost aceea a hipodescendenţei. Ea stabileşte că fiul sau fiica unei căsătorii între un negru şi un alb este întotdeauna negru sau negresă. Această regulă, considerată arbitrară, nu ia în considerare înfăţişarea fizică a copilului şi împărţirea egală a compoziţiei genetice ce provine de la fiecare părinte. Hipodes-cendenţa în mod automat fixează copiii familiilor mixte într-un grup dezavantajat socioeconomic, respectiv în cel al „rasei" negre din S.U.A. În România, mai precis în realitatea tradiţională a satelor, s-au manifestat de asemenea tendinţe endogamice. Despre acestea aflăm în lucrarea lui S. F1 Marian intitulată Nunta Io. Români, în capitolul încuscrirea este prezentată regula ce „nu îndătinează feciorii a se însura cu fete din alte sate, ci, mai fiecare ficior caută a se căsători cu o fată din satul său. Mai ales însă fetele sunt acelea cărora nu le convine nicidecum a se mărita prin sate străine". Mai categorică este următoarea precizare: „Atât feciorii cât şi fetele care se însoară şi se mărită în alt sat şi se stabilesc acolo, sunt priviţi de către locuitorii satului ca nişte străini, arătându-le dispreţ şi numindu-l venetici, iar în satul din care au ieşit nu numai feţele, ci şi feciorii sunt priviţi că măritaţi, adică ca ceva/emeietfe". Endogamia viza şi căsătoriile cu cineva de altă etnie. Românii, spune acelaşi autor, „se feresc de a-şi da fiicele după feciori de altă naţionalitate, fie noeştia nu numai din alt sat, ci chiar din satul lor propriu, oricât de avuţi şi cinstiţi".

CAPITOLUL III SCHIMBUL GENERALIZAT înţeleasă din perspectiva unui grup, căsătoria este un schimb de persoane şi resurse ce creează alianţe ce se bazează pe drepturi şi privilegii reciproce. Nu este vorba doar despre schimbul iniţial de persoane şi daruri de nuntă. Mai mult decât atât ea

dă naştere la aşteptări cu privire la anumite tranzacţii ulterioare între membrii grupurilor implicate. Aceste aşteptări pot însemna mai mult decât promisiunea de ajutor în caz de nevoie. Ele se pot referi la un angajament ferm de ajutor în caz de război sau de luptă politică. Ele pot presupune, de asemenea, un angajament de reciprocitate la o dată oarecare în viitor, referitor la schimbul a încă unui bărbat sau a încă unei femei.

C. Lévi-Strauss în lucrarea lui Leş structures elementaires de la parente4 a vrut să explice diversitatea regulilor de prohibiţie a incestului. De ce, de exemplu, căsătoria între veri paraleli este, în mod general, interzisă în timp ce căsătoriile între verii în cruce sunt tolerate în anumite societăţi, iar în altele interzise? Lévi-Strauss a propus rezolvarea acestei enigme adoptând o metodologie anabagă celei din domeniul fonologiei structurale. Fonologul se străduieşte să arate că toate sistemele fonetice pot fi considerate ca o soluţie particulară la o problemă generală: şi anume de a constitui un suport sonor economic la procesesle de comunicaţie, în acelaşi fel, Lévi-Strauss s-a străduit să arate că sistemele de reguli de interdicţie şi de autorizare a căsătoriei pe care le-a observat în societăţile arhaice sunt soluţii particulare la o „problemă" generală: de a asigura o circulaţie a femeilor între segmentele constitutive ale societăţii. Odată această perspectivă generală fiind formulată, putem demonstra, de exemplu, că o „soluţie" coerentă (dintr-un anumit punct de vedere) conţine interdicţia căsătoriei între verii paraleli şi autorizarea căsătoriei între verii în cruce şi că un alt sistem coerent de reguli interzice căsătoria între verii paraleli şi autorizează căsătoria între anumiţi veri în cruce.

C. Lévi-Strauss a analizat căsătoria din perspectiva

preferinţelor lui teoretice (structuraliste) în mod deosebit în societăţi de mici dimensiuni. El a descoperit faptul, des comentat în antropologie, că familia serveşte ca un sistem generalizai de schimb. El şi-a concentrat atenţia îndeosebi asupra schimbului de femei între grupuri. Lévi-Strauss şi-a prefaţat teoria lui despre căsătorie făcând o distincţie tranşantă între ceea ce el a numit sisteme elementare şi sisteme complexe. Sistemele elementare sunt acelea în care regulile specifică individului cu ce grup sau categorie de persoane se poate căsători. De exemplu, forma de căsătorie prescrisă de către membrii brebului Madudjara este aceea între verii în cruce. Pentru un bărbat, verii în cruce includ fetele fratelui mamei şi fetele surorii tatălui şi pentru o femeie ei includ fiii fratelui mamei şi fiii surorii tatălui. Căsătoria cu oricare altă categorie de persoane este considerată greşită şi posibil incestuoasă, în sistemele complexe regulile stabilesc individului cu cine anume nu se poate căsători, dar ele nu-l specifică cu cine anume el se poate sau trebuie să se căsătorească. Un sistem complex poate interzice individului de a se căsători cu anumite categorii de rude sau chiar cu membru unui grup etnic particular, dar cu lasă în rest deschisă alegerea partenerului său partenerei sale.

În teoria lui C. Lévi-Strauss despre căsătorie găsim încă o distincţie şi anume între sisteme în care schimbul este direct şi între sisteme în care schimbul este indirect. Cel mai simplu sistsm de schimb este schimbul direct (sau simetric), în schimbul direct grupul A oferă soţii grupului B şi grupul B oferă soţii grupului A. Când întregul schimb se petrece în aceeaşi generaţie el este numit schimb direct imediat sau schimb de surori. Când preferinţa este pentru o reciprocitate pe termen lung prin căsătorii, acest model este numit

schimb direct amânat (Delayed direct exchange): grupul A vă oferi grupului B soţii într-o generaţie iar grupul B va face acelaşi lucru doar în următoarea generaţie.

Schimbul indirect (sau asimetric) se petrece atunci când ruta femeii are o singură direcţie. Grupul A oferă soţii grupului B. grupul B oferă soţii pentru grupul C şi grupul C asigură soţii pentru grupul A. Se formează astfel ceva ce ar putea fi asemuit cu un cerc de schimburi de căsătorii. Un exemplu îl oferă tribul Partak din Sumaira, din Asia de Sud-Est. În cadrul lui, schimbul de căsătorii asimetric joacă un rol social important. Asemenea societăţi pun un mare accent pe acordarea şi primirea de daruri m şi între grupuri. Spiritual şi ritual, legăturile de oferire a soţiilor sunt văzute ca superioare legăturilor de primire a soţiilor. Cei ce dau şi cei ce primesc sunt legaţi oricum unii de alţii printr-o serie de daruri şi contra-daruri de femei, obiecte, textile, animale. Asemenea alianţe formează centrul vieţii sociale a satului.

CAPITOLUL IV PROBLEME PARTICULARE ALE CĂSĂTORIEI a. Numărul de soţii/soţi

Regulile sociale şi culturale ale unei societăţi prescriu individului nu numai cu cine se poate căsători, ci şi numărul partenerilor, adică al soţiilor sau al soţilor Formele de căsătorie, luând în considerare acest criteriu sunt următoarele: 1 Monogamic 2 Poligamia a. Poliginie b. Poliandrie c. Căsătoria în grup

Femeie Bărbat

Una Multiplu Unul Multiplu

Da – Da – Da – Da

Da Da – Da – Da – Da Da

Această clasificare se bazează pe ideile lui George P. Murdock, folosite pe larg în antropologia culturalăă Acelaşi sociolog a constatat că dată fiind poziţia egală dintre sexe şi

lipsa resurselor economice, cei mai mulţi indivizi din toate societăţile actuale sunt monogame, însă din 239 de societăţi luate în calcul, 193 (81%) permit poliginia şi2 (1%) permit poliandria, căsătoria în grup nu este comună nicăieri; 43 (18%) dintre societăţi sunt strict monogame.

Monogamia este formă de căsătorie răspândită în Europa, în S.U. A, în Canada, în America Cen {îi» lă. Această formă de căsătorie, în aceste părţi ale lumii, nu este o simplă normă, ea este prescriptivă (adică este impusă de lege). Aici o persoană care are mai mult decât o soţie, respectiv un soţ este cunoscută ca bigamă şi dacă este prinsă, (el sau ea) poate fi băgată în puşcărie, în societăţile în care divorţul este destul de comun indivizii pot intra într-o serie de căsătorii, căsătorindu-se, divorţând şi căsătorindu-se din nou, însă menţinând doar un soţ/soţie de fiecare dată. Acest model de comportament este cunoscut sub numele de monogamie serială. Poliginia este permisă în majoritatea societăţilor. Posibilitatea acestui tip de căsătorie într-o societate oarecare nu înseamnă însă că toţi bărbaţii adulţi din această societate vor avea simultan mai mult decât o soţie. Aşa ceva nu este posibil, în primul rând, din punct de vedere demografic (ponderea bărbaţilor şi a femeilor fiind apropiată de 50%). Robert Tonkinson6 într-o cercetare efectuată în rândul populaţiei aborigenilor a aflat faptul că membrii unui trib Jigalong, în ciuda preferinţei celor mai mulţi bărbaţi căsătoriţi pentru 2 neveste, numai 268% dintre bărbaţii căsătoriţi aveau căsătorii de tip poligenic. Bărbaţii mai în vârstă ai tribului Tiwi, din nordul Australiei, ajung să aibă 10 sau chiar 20 de femei, dar bărbaţii mai tineri pot să nu aibă niciuna până spre vârsta de 30 de ani. Bărbaţii tribului Tiwi nu rămân în mod necesar celibatari în anii dinaintea căsătoriei, dar relaţiile lor sexuale cu femeile

rămân ilegitime şi statusul lor în comunitate scăzut7 Se estimează că 25% dintre bărbaţii din Africa au mai mult decât o soţie, în ciuda eforturilor bisericilor creştine de a eradica această practică. Într-un studiu efectuat asupra poliginiei din Kenya, Hazel Ayunga8 a descoperit că bărbaţii caută cea de-a doua soţie, deoarece prima are loc de muncă în oraş şi este mai interesată să-şi păstreze locul decât să ţină o gospodărie (în mediul rural).

Cea mai de seamă problemă în cadrul căsătoriilor de tip poliginic este gelozia şi rivalitatea între soţiile aceluiaşi bărbat. Există mai multe soluţii constatate de antropologi: 1 Menţinerea unei gospodării separate pentru fiecare şotie sau chiar divizarea proprietăţii între soţii; 2 Stabilirea unui orar strict ce prevede petrecerea unei zile cu f beare şotie (cel care se abate de la această normă este considerat adultmr); 3 Atribuirea unui status ierarhic soţiilor (soţiile senioare se bucură de anumite privilegii, ce le sporeşte prestigiul şi puterea în faţa soţiilor mai tinere şi mai atractive); 4 Bărbatul să se căsătorească cu surori, fapt ce presupune că ele sunt obişnuite să coopereze şi să trăiască în aceeaşi gospodărie. Această practică este cunoscută sub numele de po/fginfe sororală. Într-o accepţie mai limitată sororaiul reprezintă un obicei conform căruia un văduv se căsătoreşte cu Sora soţiei sale decedate.

Poliandria este o formă rară de căsătorie. Este semnalată, în mod deosebit, în Asia de sud: Tibet, India, Nepal, Sri Lanka. O formă comună a unei asemenea căsătorii este poliandria fratemală sau levirată. În cadrul poliandriei fraternale soţii care-şi împărţesc soţia sunt cu toţii fraţi. Un exemplu de căsătorie de acest tip, din nordul Indiei, a fost descris de Gerald Berreman9 în tribul Poliari, cel mai în vârstă frate, în virtutea obiceiului, aranjează nunta. Toţi

fraţii au acces sexual la soţie şi copiii îi numesc „tată” pe toţi fraţii, indiferent de paternitatea biologică, într-o accepţie mai limitată leviratul reprezintă un obicei conform căruia o văduvă se căsătoreşte cu fratele soţului său decedat.

B. Reşedinţa maritală

În mod firesc, când oamenii se căsătoresc, ei trebuie să ia anumite decizii, între care cea referitoare la locul unde va locui cuplul este una din cele mai importante. Culturile sunt acelea care stabilesc regulile stabilirii reşedinţei. Unele dintre aceste reguli sunt rigide şi se aplică tuturor. Altele sunt elastice, presupunând alegerea între mai multe opţiuni.

În societăţile de tip european reşedinţa ideală este o locuinţă separată care poate sau nu poate fi apropiată de părinţii unuia sau altuia dintre soţi. Această practică este numită reşedinţă neo/oca/a. Modelul respectiv este adaptat sistemului economic şi structurii actuale a relaţiilor de rudenie. Oamenii îşi vând forţa de muncă şi se mută unde găsesc loc de muncă. Reşedinţa neolocală este corelată atât cu mobilitatea geografică cât şi cu independenţa financiară. Un cuplu recent stabilit care este sărac, nsangajat, nu are capital pentru a se întreţine singur pe bază de independenţă, va locui la unul dintre părinţi (ai soţului său ai soţiei) până când situaţia lor se va îmbunătăţi. De aici decurge concluzia că reşedinţa post-maritală nu este o problemă de ideal preferat ci mai ales una legată de nevoile şi situaţia cuplului.

În societăţile în care cea mai importantă legătură care ţine împreună grupul este cea dintre bărbaţi, cuplul locuieşte în mod obişnuit în grupul soţului. După ce s-a căsătorit femeia într-o anumită măsură este ruptă de grupul ei natal şi poate deveni un membru permanent al grupului soţului o asemenea situaţie se numeşte reşedinţă patrilocală. Pentru oamenii cu grupuri de rudenie stabilite matrilinial,

femeile, de regulă, trăiesc după căsătorie în grupul propriu şi soţul ei vine să trăiască tot aici. Acest tip de reşedinţă se cheamă matrilocal. Spre deosebire de situaţia proprie reşedinţei patrijbcale din societăţile patriliniale, în cazul reşedinţei matrilocale, bărbatul nu renunţă la calitatea lui de membru al grupului lui natal. El îşi reţine importanţa în grupul în care s-a născut ca o persoană care este în stare să-şi exercite autoritatea asupra surorilor lui şi asupra copiilor lor, deoarece el este fratele mamei. Importanţa rolului fratelui mamei permite uneori unui bărbat puternic să-şi stabilească reşedinţa cu grupul lui natal şi să şi ia soţia lui să locuiască cu el. În această ordine de idei e necesar să fie menţionată reşedinţa avunculocală. În aceeaşi caz cuplul trăieşte cu sau aproape de fratele mamei mirelui. În asemenea situaţie unitatea rezidenţială include familia unchiului mirelui.

Există şi alte tipuri de reşedinţă în care opţiunea pentru o formă sau alta de reşedinţă este opţională. Astfel, trebuie să numim reşedinţa ambilocată, în care cuplul trebuie să aleagă să locuiască cu sau aproape de părinţii sau rudele fie ale mirelui, fie ale miresei. Reşedinţa bihcală este oarecum diferită, cuplul este de aşteptat că va locui o perioadă cu sau lângă părinţii miresei şi o altă perioadă cu sau lângă părinţii mirelui. Antropologia culturală foloseşte şi alţi termeni pentru a numi tipul de reşedinţă, ca de pildă, virilocal şi uxoriloca! În 1947 s-a propus ca ei să înlocuiască termenii patrilocal şi matrilocal, adică termenul virilocal să fie privit ca sinonim cu cel de patrilocal şi termenul uxorilocal cu cel de matrilocal. Într-o încercare de disociere a acestor termeni s-a ajuns să se spună că reşedinţa virâlocală înseamnă asocierea cuplului cu familia mirelui, iar reşedinţa uxoriiocală asocierea cuplului cu părinţii miresei.

CAPITOLUL V PROBLEME UNIVERSALE ALE CĂSĂTORIEI a. Căsătoria ca proces

Căsătoria nu poate fi privită ca un act instantaneu. Ea este un proces constituit dintr-o multitudine de elemente şi care se petrec într-un timp variabil, mai mult sau mai puţin îndelungat. Michael C. Howard, în lucrarea lui Contemporary Cultural Anthropologyw consideră că procesul respectiv este constituit din trei părti: l. Găsirea unei soţii (său soţ) potenţiale (potenţial); 2 Realizarea căsătoriei şi 3 Menţinerea căsătoriei. Prezentarea căsătoriei ca un proces este făcută şi de către S. FI. Marian în lucrarea lui Nuntă la români. Rearanjând, îndeosebi, problematica Părţii I din lucrarea menţionată şi intitulată înainte de nuntă, am putea semnala următoarele faze ale căsătoriei tradiţionale, practicate la noi, în mediul urban, spre sfârşitul secolului trecut şi începutul secolului nostru: 1 „Găsirea unei şotii potenţiale sau a unui soţ potenţial". Această fază are două lături: „găsi rea de principiu" – adică respectând anumite condiţii tradiţionale (cum sunt cele legate de vârstă, de însuşirile dezirabile, clarificarea raporturilor cu magia, de înrudire) şi „găsirea de facto" adică propriu-zisă, (cunoaşterea reciprocă a partenerilor realizată în prilejurile proprii vieţii sociale şi culturale săteşti).

2 Precond Mie. Obţinerea ante festum a acordului de principiu al familiei părţilor cuplului şi al comunităţii (satului), în această fază intră: obţinerea acordului părinţilor, prin peţire (stărostia); învoiala părinţilor soţilor; stabilirea zestrei şi acordul asupra ei.

3 Acordul părţilor este constituit dintr-un preacord formal: încrediţarea sau logodna şi acordul deplin (căsătoria civilă, căsătoria religioasă şi nunta).

B. Ritul de trecere şi căsătoria

Formarea noastră ca personalităţi culturale, adecvată şi integrată realităţii sociale şi culturale în care ne desfăşurăm viaţa, este în cea mai mare măsură graduală. Există însă şi momente, relativ scurte de timp, numite de regulă de tranziţie, când devenirea noastră în sensul menţionat se accentuează sau se poate schimba în mod radical. Aceste momente sau perioade pot fi asociate: 1 cu dezvoltarea biologică (trecerea la starea de bărbat a tinerilor, prima menstruaţie la fete); 2 cu factori profesionali (trecerea de la ucenicie la calfă); 3 cu factori instituţionali (promovarea în ierarhia organizaţională, de la colonel la general); 4 cu solicitări sociale generale (trecerea de la statusul de licean la cel de student).

Modelele de tranziţie sunt în mod frecvent ocazii pentru organizarea unor ceremonii numite rituri de trecere. Considerăm că denumirea corectă ar trebui să fie ritualuri de trecere, deoarece în realitate ceea ce se consideră a fi un rât de trecere este un ansamblu sau o structură de rituri. Arnold Van Gennep" a dedicat acestor rituri o lucrare devenită clasică, tradusă şi la noi. Este vorba despre lucrarea Les rites de possage. El a considerat că fiecare rât de acest fel se împarte în trei stadii: 1 separaţie (preliminar, despărţirea de vechea calitate sau stare); 2 tranziţie (liminar, de prag, trecerea spre o nouă stare – calitate, existenţială); 3 încorporare (integrare postliminară sau agregare în noua calitate sau stare), în cultura noastră a existat un precursor al etnologului francez menţionat. Acesta a fost Simion Florea Marian, autor a trei lucrări monografice referitoare la momentele majore de tranziţie din viaţa individului şi chiar a comunităţii: Naşterea (1892), Nunta (1890) şi înmormântarea (1892). Demn de remarcat în această ordine de idei este şi numele lui Elena Sevastos

care a privit căsătoria în Nuntă la români {1889} asemănător cu ceea ce astăzi se cheamă rât de trecere12

Să luăm câteva exemple: Mircea Eliade se referă sugestiv la trecerea de la statusul de chil al tânărului la cel de militar. El spune că esenţialul iniţierii militare în anumite culturi consta în transformarea rituală a tânărului războinic în fiară. Nu era vorba doar de bravură, de forţă fizică sau de puterea de a îndura, ci de o anumită experienţă magico-religioasă care modifică radical felul de a fi al tânărului războinic. Acesta trebuia să-şi transmute umanitatea printr-un acces de furie agresivă şi terifiantă, care-l asimila carnasierelor turbate. La vechii germani, războinicii-fiare erau numiţi „războinici în blană de urs" sau chiar „oameni în piele de lup". Sunt de reţinut, după spusele lui Mircea Eliade, două fapte: 1 Pentru a deveni războinic redutabil, se asimila magic comportamentul fiarei, în special cel al lupului; 2 Se îmbrăca ritual pielea lupului, fie pentru a împărtăşi felul de a fi a unui carnasier, fie pentru a exemplifica preschimbarea în lup13 în multe societăţi tradiţionale, riturile asociate cu prima menstruaţie sunt văzute ca o tranziţie la feminitate. Dacă în unele culturi riturile pubertăţii femeilor pot fi relativ simple sau lipsite de traumatism, în alte societăţi (în nordul şi estul Africii, în Papua din Noua Guinee, în Australia Centrală) fetele trăiesc severe rituri ale pubertăţii. Asemenea rituri efectuate asupra fetelor, de către femei, includ cliteredectomia – extirparea unei părţi sau în întregime a clitorisului şi infibulaţia – coaserea împreună a buzelor vaginului sau chiar tăierea buzelor exterioare ale vaginului. Tăierea genitală a femeii (R.G.C.

— Female Genital Cutting) se crede că se practică astăzi în 30 de ţări ale lumii, în prezent se bănuieşte că în

lume trăiesc între 130 de milioane şi 160 de milioane de femei „circumscrise", în Africa şi într-o parte a Asiei sunt „circumscrise" anual în jur de 2 milioane de femei. Nici băieţii în anumite culturi, de pildă aborigenii Martudjara din Australia de Vest, nu ajung chiar aşa de uşor la statusul de adult. Tinerii adolescenţi sunt supuşi mai întâi ritului circumdziei. La un an de la circumcizie, tânărul este supus unui alt rit, numit subincizie, care înseamnă tăierea penisului în lungimea lui. După încheierea acestui rit tânărul ajunge la starea de deplină masculinitate, obţine dreptul de a participa la riturile religioase şi dreptul de a se căsători.

O particularizare a ritului de trecere o găsim într-o formă extinsă şi deosebit de sugestivă în lucrarea Naşterea a lui S. FI. Marian. Aici aflăm, având în vedere perioada de separaţie, că în unele părţi ale Banatului se considera că femeia gravidă, în toată perioada însărcinăm nu e bine să iasă din casă. În toate părţile României, femeii gravide i se pretind o multitudine de interdicţii referitoare la ceea ce poate face, la ceea ce poate mânca şi bea. Tuturor femeilor însărcinate care ştiau ceva carte li se pretindea să citească în fiecare zi Visul Maicii Domnului, sugerându-li-se ideea că astfel vor naşte mai uşor şi le va trăi copilul, în fază de prag sau de tranziţie, respectiv când se apropie momentul naşterii şi ea este în curs de desfăşurare, femeia îndeplineşte, de asemenea, mai multe rituri. Astfel, în toate zonele locuite de români este datina, ca femeile gravide, când îşi dau seama că se apropie ziua să nască, să se ducă la biserică să se mărturisească şi să se cuminece. Sugestiv este ritualul menit să uşureze naşterea. Femeia în apropierea naşterii ia apă într-o oală şi aruncând-o peste streaşina casei aşteaptă cu un ciur dedesubtul căruia se află un vas şi zice: Cât stă apa pe streaşina şi cât stă apa pe ciur, atât să stea

băiatul sau fată". Apoi bea apă din vas de trei ori, făcându-şi cruce şi îşi udă puţin şi pântecele. Primul rât de încorporare este scăldarea nou-născutului. Urmează ritul de curăţire, prin rugăciuni şi apă sfinţită a lehuzei şi a casei unde ea a născut. Femeii care a născut nu îi este iertat decât după 40 de zile, când i se spune de preot o rugăciune anume, să iasă sau să treacă peste hotarul gospodăriei sale. Dacă o face este privită de celelalte femei ca o „călcătoare de lege, necredincioasă şi, mai ales, păcătoasă".

Căsătoria trebuie privită şi ca un ritual de trecere şi mai precis ca unul dintre cele mai importante ritualuri de trecere din viaţa oamenilor, în felul acesta toate elementele ce o compun pierd impresia de „haotic" în favoarea unei imagini structurate, în care o multitudine de rituri se leagă unele cu altele în relaţii consistente, logice. O parte importantă din problematica căsătoriei se referă la faza de separaţie a tinerilor (perioada înainte de nuntă – cunoaşterea tinerilor, potrivirea, prietenia, dragostea, agenţii sau actorii, p ştirul, logodna). O altă parte însemnată vizează trecerea sau căsătoria, cânH. Mirele trece în soţ şi mireasa în nevastă {căsătoria, nunta, îmbrob – l Irea). În sfârşit, faza încorporării se realizează prin întemeierea unui nou cuplu familial, prin stabilirea unor noi reguli de înrudire exprimate prin încuscrirea dintre cele două familii: cea a fostului mire şi cea a fostei mirese, precum şi prin relaţia de năşie şi cea de cumetrie.

B. RUDENIA

CAPITOLUL I RUDENIA: REPREZENTAREA ŞI CATEGORIILE EI

Rudenia este un fapt existent în toate societăţile, altfel spus ea este universală. Această calitate are o explicaţie biologică: omul de la natură este o fiinţă neajutorată şi

dependentă de alţii, pentru o perioadă lungă de timp. Dar biologicul nu explică varietatea de căi prin care oamenii definesc rudenia şi diversitatea funcţiilor acesteia. Toate acestea nu sunt universale, ci relative. Ele sunt determinate socio-cultural. Oamenii din diferite societăţi şi culturi definesc şi clasifică diferit rudele şi non-rudele.

Pentru a putea analiza şi înţelege complexitatea diferitelor interpretări ale rudeniei este necesar, mai întâi, să determinăm modul în care antropologii construiesc structurile de rudenie, folosind un sistem standardizat de simboluri şi notaţii. Ei au preluat ideea, de o vechime indeterminabilă, în marile culturi ale lumii şi anume aceea a asemănării dintre structurile rudeniei şi un copac având rădăcini, trunchi şi crengi. Numai că antropologii au ajuns la concluzia că traducerea în fapt a ideii respective, oricât de artistică ar fi ea, are unele inconveniente importante, cum ar fi complicarea până la confuzie a liniilor crengilor în cazul divorţurilor şi recăsătoriilor. Totodată, unele reprezentări grafice ale acestor „arbori de familie", „arbori genealogici" sau a altor inovaţii asemănătoare sunt greu de înţeles. Pentru a le putea citi, trebuie să ne imaginăm logica folosită în construcţia diagramelor. Oferim spre ilustrare două exemple. Primul este un arbor consanguirtitatis al unei structuri franceze de rudenie, întocmit în secolul al XVIII-lea (1777). Numerele arabe şi romane indică gradul de consanguinitate în conformitate cu dreptul civil roman şi cu canoanele creştine.

Figura 1: Arbor consanqumitatis

Al doilea este reprodus după lucrarea Nunta (1890), scrisă de Simion Florea Marian. După cum se poate vedea, în cadrul schemei lui piramidale sunt mai multe „linii" de citit rudenia: 1 pe mijloc, de la Părinţi spre verii al doilea –

descendenţă bilinială; 2 pe latura stângă, de la fiu la rerestrămoş direcţia patrilinială; 3 pe latura dreaptă, de la fiică la rerestrăbunică – direcţia matrilinială.

I

Resrestrămoşli resrestrăbunicu

Restrămosu restrăbunicu strămoşu străbunicii

Resrestrăbunică resrestramama resrestrămoşă

Restrăbunică restrămamă restrămoşă străbunică strămamă strămoşă resmamă tată o restrânepoiu îiâi o resrestrânepotu un >rdem. Moşuculj strănepotu bunică bunicuţă iama bună

Restrânepbtă K mamă

Figura 2: Arbore genealogic a) Notaţiile şi diagramele folosite în antropologia culturală în elaborarea diagramelor destinate să oglindească rudenia, antropologii culturali folosesc următoarele simboluri:

Bărbat

Femeie

Persoană a cărei sex nu este specificat

Căsătorie

Divorţ

Descendenţă/

A

Relaţie de rudenie între fraţi

Ego. Se centrează diagrama rudeniei 0 Z Persoanele simbolizate sunt decedate

Figura 3: Simboluri folosite în elaborarea diagramelor relaţiilor de

Rudenie

Iată un exemplu de diagramă utilizată de antropologii culturali în prezentarea unei structuri de rudenie. A = t = o

Străbunic

A =
Bunic o =
Mătuşă – p!
= o
Bunică
Străbunică
Bunic a-ţi
Bunică
Unchi Mătuşă Tată
A io = PA i!
Mamă
A = f = 0
Unchi Socru Soacră
Verişor Verişară Cumnat i Frate Soră Ego Soţie Cumnată Cumnat
O
O
Nepoată Nepot Noră Fiu = pă
Fiică Ginere o =
Soţia nepotului x i
Nepot Nepoată Nep
Nepot Nepoată Nepot Nepoată
Strănepoată
Strănepot
I
3 O H la 5 O s g»
OD
RH 00

Totodată antropologii culturali folosesc şi anumite notaţii pentru determinarea statusurilor de rudenie. Acestea sunt următoarele:

T

Tată
M
Mamă
F
Fiu
F
— Fiică
S
Soţ
S
Soţie
Z
Soră
Y
Frate
C
— Copil
Figura 5: Notaţiile statusurilor de rudenie

Pentru ilustrare oferim o diagramă ipotetică a statusurilor de

+
Rudenie

T
A*
R & O!
A A (zarw w –!
FĂ A
T
1TZS, 2TZ 3TYS
4TY 5T

6M 7MZ
8MZS 9MY
H

A1 – 1 x
n!

A
O A

O
Î
10TZF
HTZF 12TYF
ISTYF 14EGO 15MZF
I6MZF

Figura 6: O diagramă ipotetică a unei statusuri-hr de rudenie b. Categoriile de rudenie

Studiind rudenia, antropologii culturali fac distincţie între două tipuri de relaţii diferite, dar aflate într-o strânsă interrelaţie: consanguinitate şi afinitate. Consanguinitatea se referă la relaţia biologică „de sânge", în linia consanguină de rudenie, toţi membrii se presupune că sunt legaţi biologic unul de altul prin progenituri doar de un sex. Grupul consanguin se caracterizează prin câteva principii de bază: 1 în cadrul lui, fiecare persoană devine membru în mod automat de la naştere; 2 Calitatea de membru este pentru toată viaţa, ea nu se schimbă prin căsătorie, reşedinţă sau alţi factori; 3 Soţul şi soţia aparţin unor grupuri uniliniale diferite, o consecinţă a acestui fapt este aceea că grupurile uniliniale sunt exogame; 4 Fiecare membru al grupului, teoretic, este o rudă consanguină cu fiecare alt membru al

grupului. Afinitatea se referă la relaţii constituite prin căsătorie. Rudele prin afinitate sunt numite şi rude prin căsătorie.

Semnalând cele două tipuri mari de relaţii de rudenie, trebuie să menţionăm în acelaşi timp. Faptul că ele nu sunt privite exact la fel în toate societăţile. Astfel relaţia „de sânge" nu este una şi aceeaşi în toată lumea, în unele societăţi copilul este considerat a fi legat „prin sânge" doar de mama lui. În alte societăţi lucrurile stau tocmai invers: copilul este pentru mamă un fel de oaspete iar când devine matur doar tatăl este responsabil pentru facerea lui. Diferenţe culturale există şi în legătură cu rudele mai îndepărtate. Exemplul cel mai elocvent îl reprezintă fratele tatălui, sau altfel spus, unchiul, în unele societăţi nu există nicio distincţie categorială între el şi tatăl, în alte societăţi, acelaşi termen (unchi) este folosit pentru unii din verişorii noştri.

Analizând problema pe care o dheutăm, antropologii au dezvăluit faptul că în orice sistem de rudenie exia câteva relaţii fundamentale. Acestea sunt relaţiile directe: 1 dintre părinţi şi copii; 2 dintre fraţi; 3 dintre copiii fraţilor, adică dintre verişori. Legăturile menţionate au evident o bază biologică, însă definiţiile date acestora sunt construite cultural. Câteva probleme atrag atenţia referitor la aceste legături, în societatea în care trăim se face o distincţie între tatăl biologic real şi tatăl recunoscut legal şi şou/mamei. Una şi aceeaşi persoană poate ocupa toate cele trei statusuri, dar acest fapt nu este necesar, în vorbirea curentă, când ne referim la ţâţâi cuiva, avem în vedere în primul rând tatăl lui biologic. Atunci când vrem să semnalăm că cineva are un tată diferit de cel biologic său real, folosim termenul de tată vitreg (în engleză, stepfather). În mod obişnuit fraţii sunt

legaţi „prin sânge” unii de alţii. Dar acest fapt nu se petrece întotdeauna. Trebuie să se facă distincţie între fraţii care sunt progeniturile naturale ale cuplului şi fraţii care au fost adoptaţi. Uneori este necesar să se facă distincţie între fraţii unui cuplu dintr-o căsătorie anterioară şi fraţii cuplului actual. Lucrurile se complică evident în acele societăţi care permit soţului să aibă în acelaşi timp mai mult decât o soţie, iar soţiei mai mult decât un soţ. Se nasc, în acest caz copii, care sunt doar pe jumătate fraţi unii cu alţii: din aceeaşi mamă, dar din taţi diferiţi, sau din acelaşi tată, dar din mame diferite. Există societăţi în cadrul căroara se face distincţie între fraţi în funcţie de vârsta acestora. Faptul este marcat prin folosirea unor termeni diferiţi pentru fraţii mai în vârstă şi pentru fraţii mai tineri, în unele societăţi fraţii şi verişorii sunt categorisiţi împreună. Un singur termen este folosit pentru surori şi verişoare şi un alt singur termen este folosit pentru fraţi şi verişori.

O menţiune aparte se cuvine să acordăm verilor (adică copiilor fraţilor sau surorilor şi al soţilor şi al soţiilor lor). La noi (ca de altfel în toate ţările europene) se face distincţie între verii de gradul I şi verii de gradul II, ultimii nefiind suficient de distanţaţi pentru scopurile căsătoriei.

Afo
Unchi Mătuşă
Bunic Bunică Bunic
A = FO
Bunică
Unchi
Mătuşă Mătuşă 6A 6 A 6 = FĂ
Mătuşă Tată
Mamă Unchi Mătuşe
Verişoară Verişoară gr. H gr. ÎI

A
Unchi
Ego Soră Frate Verişoară Verişoară gr. I gr. I
Figura 7

Deşi există anumite motivaţii de ordin biologic pentru această distincţie, în esenţă, însă, ea este un model strict cultural, în unele societăţi verişorii dinspre tată sunt consideraţi diferiţi (aproape ca fraţi şi surori şi interzişi ca parteneri de sex şi căsătorie) faţă de verişorii dinspre mamă (ei nu sunt subiect al tabu-ului de incest). Aici se află, altfel spus, problema diferenţei pe care am anticipat-o dintre verii în cruce (cross cousins) şi verii în paralel (paralel cousins). Ca mijloc de înţelegere a acestor termeni vom folosi o schemă.

Atât Ai = F<6.6 = r =
Unchi Mătuşă Unchi Tată
Mătuşă
A/O AO.
Veri în cruce Veri paraleli j** Soţie
QO
Figura 8

CAPITOLUL II DESCENDENTĂ a. Rudenia reală

Teoria descendenţei se înscrie în tradiţia funcţionalismului, îndeosebi a celui britanic (A.R. Radcliffe-Brown). Ea are drept obiectiv aprecierea semnificaţiilor structurii grupurilor de rudenie. Atenţia ei este focalizată în două direcţii: 1 modul în care grupurile respective îşi recrutează membrii şi 2 funcţiile pe care le îndeplinesc aceste grupuri. Datorii, drepturi şi principii ale indivizilor ce ţin de multe aspecte ale realităţii sociale sunt solicitate şi atribuite indivizilor prin determinarea locului lor în grupul de rudenie, între acestea intră fel mod deosebit

succesiunea (ordinea în care urmează indivizii în relaţiile for de rudenie), moştenirea (cui revine bogăţia dacă cel ce o posedă decedează) şi ereditatea (transmiterea unor caracteristici de la părinţi la urmaşi). Numele unei persoane, familia, reşedinţa, proprietatea, identitatea etnică şi naţională pot depinde numai şi numai de atributele ce decurg din a te fi născut într-o anumită structură şi verigă de rudenie. Ele pot fi şi în multe cazuri sunt independente de orice realizări personale validate. Există mai multe principii sau reguli de transmitere a calităţii de membru şi a altor resurse de la părinţi la copii într-un grup de rudenie:

A. Patrilinială b. Matrilinială c. Cognativă d. Dublă sau bilineală e. Ambilineala f. Paralelă g. Intersectată sau alternativă

Principiile descendenţei patrilinială au fost larg răspândite în antichitate lui Grecia şi Imperiul Roman) şi sunt destul de cunoscute şi în societăţile contemporane (în unele părfi din Africa, Asia şi zona Pacificului). Trăsătura definitorie a acestor principii este aceea că în grupul constituit pe baza lor calitatea de membru este determinată de descendenţa pe linia tatălui. Un grup de descendentă patriliniar cum ar fi fratria grecească sau gens-ul roman, include pertoana tatălui, tatăl tatălui, tatăl tatălui tatălui ș.a.m.d. În plus, progenitura oricărui membru bărbătesc al grupului, indiferent de sexul ei, va fi membru al grupului. Astfel, fraţii sau surorile tatălui unui individ (toţi copiii tatălui tatălui) sunt de asemenea membri ai grupului patrilinial. Ui mod similar, copiii unui bărbat sunt membrii grupului lui patrilinal, dar copiii unei femei nu sunt membrii grupului ei (unul în care ea a fost născută). Ei aparţin grupului soţului ei. Statusul propriu unei femei ca membru al grupului ei natal sau al grupului soţului ei depind de

recunoaşterea de către societate a uneia sau a alteia dintre aceste calităţi. Ti

CI b

ŞI d d a e’s fi i * =ră L

6.7 = f OA

Figura 9: Descendenţă patrilinială (l – tatăl lui Ego; 2 – tatăl tatălui; 3 – tatăl tatălui tatălui; 45 – fraţii şi surorile tatălui;

— Copiii bărbaţilor, indiferent de sexul lor)

Principiile descendenţei matriliniale sunt mai puţin răspândite decât cele ale descendenţei patriliniale. Cu toate acestea, ele pot fi găsite în anumite societăţi din Africa, Asia, zona Pacificului şi în societăţile tradiţionale amerindiene. Exemplele includ insularii din Trobriand, din Melanesia, indienii Crow şi Iroquois din America de Nord, membrii tribului Bemba din Africa Centrală etc. Descendenţă matriliniară se defineşte aşa cum denumirea ei o sugerează, ca descendenţă pe linia mamei. Acest fapt nu implică în mod necesar sau de obicei ca grupul matrilinial să fie unul matriarhal, avându-şi autoritatea în mâinile mamei sau femeilor, ci doar că o persoană trasează calitatea de membru al grupului pe linia legăturilor dintre femei. Autoritatea într-o familie sau un grup de rude de acest genpoate fi în mâinile tatălui său şi mai obişnuit, în mâinile fratelui mamei. Fratele mamei este un punct focalizator pentru grupul de rude, deoarece pentru oricare persoană dată, fratele mamei este cel mai apropiat bărbat senior din grup. Tatăl este membru al unui grup mafrilinial diferit. Un grup de descendenţă matriliniaia include mama persoanei, mama mamei lui, mama mamei mamei lui ş.a.m.d. precum şi descendenţii tuturor acestora pe linie femeiască. Într-o societate matriliniaia fraţii şi surorile mamei persoanei şi

proprii lui fraţi şi surori sunt cu toţii membrii unui asemenea grup. Copiii unei femei sunt membrii ai grupului ei, dar copiii unui bărbat nu sunt membrii grupului lui. Ei aparţin grupului soţiei lui.

FĂ
A
I
RO n i
R A
— OAO
Ego
A =
L

Figura 10: Descendenta matriliniaia (l – mama lui Ego; 2 – mama mamei lui; 3 – mama mamei mamei lui; 45 – fraţii şi surorile mamei individului;

— Descendenţă pe linie femeiască a fraţilor şi surorile mamei.

Precum şi a lui Ego) în cea mai mare parte a Europei şi a Americii de Nord funcţionează principiile de descendenţă după care rudenia din ambele părţi este în mod egal importantă. Această descendenţă este numită cognativă. Conform acestui tip de descendenţă rudele mamei şi tatălui de ambele genuri sunt rudele noastre şi deseori nu le distingem unele de altele în mod sistematic şi printr-o terminologie specifică, în limba română, de exemplu, nu există termen de rudenie separat pentru ti] ce b

S (d d a e's f; r r e mama tatălui şi mama marnei sau pentru fraţii şi surorile tatălui şi fraţii şi surorile mamei, în mod tradiţional liniei de rudenia a tatălui i se acordă o oarecare prioritate marcată prin aceea că numele tatălui va fi şi numele copiilor (devenind astfel numele de familie),

însă, în ultimul timp, unele femei prin certificatul de naştere îşi reţin şi numele familiei din care provin. Uneori, unele femei nici nu-şi iau numele soţului ca nume de familie, menţinându-l pe cel de fată. Trebuie spus că regulile de descendenţă cognative nu sunt favorabile organizării unor grupuri unite în care membrii să coopereze strâms. Excepţie fac grupurile claselor de sus constituite pe baza unor endogamii de clasă. Acestea realizează o solidaritate corporativă care le permite păstrarea proprietăţii, în general a averii şi creşterea ei. De asemenea, genealogiile rezultate în urma aplicării regulilor cognative sunt greu de trasat, într-adevăr, în cazul în care vrem să calculăm diagrama rudeniei (sau „arborele genealogic"), vom constata că mersul înapoi, pentru determinarea descendenţei, se dublează cu fiecare generaţie: avem doi părinţi, patru bunici, opt străbunici, şaisprezece străstrăbunici ş.a.m.d.

O altă regulă de stabilire a rudeniei, foarte rară, este cea a descendenţei duble sau biliniale. Este întâlnită la aborigenii australieni şi în Africa, în Namibia şi Batswana. Definirea rudeniei în acest caz este mai puţin restrictivă decât în descendenţa patrilineală sau matrilineală. Regula constă în aceea că descendenţa poate fi calculată în una şi aceeaşi societate în acelaşi timp atât pe bază bărbătească cât şi pe linie femeiască. Conform acestei reguli, descendenţa este matrilineală pentru anumite scopuri şi patrilineală pentru alte scopuri. Astfel, pentru membrii tribului Yaco, organizarea în grup rezidenţial este patrilineală, în timp ce proprietatea este moştenită pe linia mamei. O persoană are în acest caz obligaţii pentru ambele grupuri de rudenie.

O regulă ce nu favorizează constituirea de grupuri de descendenţă este cea a descendenţei ambiliniale. Ea permite fiecărui individ să opteze a se afilia, fie la grupul de

descendenţă al tatălui, fie la cel al mamei. O asemenea regulă poate fi întâlnită în unele societăţi din Pacific sau din sud-estul Asiei. Astfel, există anumite societăţi care recunosc drept ideal o descendenţă dinspre tată, dar în care indivizii pot opta pentru trasarea descendenţei pe linia mamei, în aceste societăţi întâlnite în Polinezia, o persoană poate să se alăture grupului care oferă cel mai mare prestigiu, fie al tatălui, fie al mamei, dar procedând astfel, ea renunţă la orice drepturi rezultate din relaţia cu celălalt grup. Există, după cum susţine George Murdock, societăţi în Pacific sau pe coasta de nord a Americii în care este permisă suprapunerea calităţii de membru în mai multe grupuri de descendenţă. O descendenţă ambilinială a fost remarcată în rândul evreilor din oraşul New York. Aici există grupuri de evrei originari, proveniţi prin descendenţă din unele familii aparţinând vechii culturi evreieşti din estul Europei. Aşa s-au constituit ceea ce se chemă cercurile de familie. Dar, timpul şi puternica imigrare de evrei din Europa, în secolul XX, a pus sub semnul întrebării vechile legămri de familie. Pentru a păstra cercurile menţionate s-a stabilit să se accepte calitatea de membru al acestora tuturor celor ce au un strămoş comun în cadrul lor, indiferent dacă descendenţa este stabilită prin tată, mamă, soţ sau soţie. De asemenea s-a hotărât că o persoană să poată aparţine nu numai unui singur cerc de familie ci mai multor asemenea cercuri, ajutându-le într-un fel sau altul şi participând la viaţa lor economică şi culturală.

Foarte rară este regula de descendenţă paralelă. Ea constă în aceea că transmiterea resurselor dinspre părinţi copiilor se face în felul următor: bărbaţii spre fiii lor şi femeile spre fiicele lor. Tot atât de rară este regula încrucişată sau alternativă: bărbaţii transmit fiicelor lor, iar

femeile băieţilor lor.

B. Rudenta fictivă

Regulile rudeniei fictive pot fi găsite în multe societăţi creştine, unde sponsorii ritualici ai unui copil la botez, naşii lui, acţionează ca nişte cvasi-părinţi, promiţând să aibă grijă de interesele spirituale ale copilului. Relaţia dintre naşi şi fiu nu este, vorbind în mod strict, una de rudenie. Deşi naşii sunt priviţi ca nişte părinţi în anumite direcţii, ei nu sunt văzuţi ca parte a actualului sistem de rudenie sau al sistemului real de rudenie. Fără nicio îndoială, anumite aspecte ale relaţiei năşitului vin foarte aproape de rudenie. De exemplu, căsătoria cu fiul sau cu copila naşului poate fi interzisă. Asemenea reguli tip co bi «se deai ce şo fă în m e?

Rr te te şi ce d

Şi n n-a f; f 8 C 1 (l! mimează pe cele ale tabu-ului de incest şi ale exogamiei rudelor apropiate (căsătoria obligatorie în afara grupului).

În plus faţă de relaţia dintre naşi şi fiu, trebuie menţionate relaţiile stabilite între naşi şi părinţi. Acest fapt este în mod deosebit valabil în anumite societăţi catolice, în ţările occidentale mediteraneene şi în ţările latino-americane. Aici noţiunea de compadrazgo (cum este numită în spaniolă) include în întregime această reţea de relaţii: părinţii şi naşii sunt compadres şi li se pretinde, din obicei, să se ajute unii pe alţii în vremuri grele, să-şi împrumute reciproc banii şi să ofere sprijin când sunt organizate festivaluri sau ritualuri religioase.

În rândul relaţiilor de rudenie fictive poate fi inclusă şi frăţia de sânge. În cadrul unor popoare africane, de exemplu, legăturile de tipul frăţiei de sânge, unesc indivizii în legături formale ce sunt invocate în vremuri de nevoie. Membrii tribului Azande din Africa Centrală iniţiază asemenea

legături printr-un ritual în care fiecare parte înghite o anumită cantitate din sângele celeilalte părţi. În cazul altor popoare africane sunt iniţiate legăturile respective prin amestecarea sângelui direct în răni tăiate special în acest scop. Asemenea relaţii, uneori unesc nu numai indivizii ci şi grupurile, aşa cum stau lucrurile printre membrii tribului Chaga din Tanzania, unde legăturile frăţiei de sânge dintre şefi stabilesc alianţe între toţi supuşii lor.

CAPITOLUL III TERMINOLOGIA RUDENIEI

Oamenii, în funcţie de societatea în care trăiesc, clasifică rudele în categorii terminologice. Antropologii sunt interesaţi nu atât în aspectele lingvistice ale acestor clasificări (termenii folosiţi de oameni pentru a se adresa unii altora) ci de cele sociale şi îndeosebi cele culturale (termenii folosiţi de oameni pentru a se referi la rudele lor). Ei studiază terminologia rudeniei, deoarece astfel ei identifică existenţa unorstatusuri asociate cu roluri sociale importante. Termenii folosiţi în specificarea rudeniei reprezintă indicii pentru a afla cum anume se comportă oamenii unii cu alţii.

Termenii respectivi diferenţiază rudele în funcţie de mai multe variabile: 1 sexul rudelor; 2 vârsta rudelor; 3 sexul vorbitorului – adică a celui ce se referă la rude; 4 generaţia rudelor; 5 sexul rudelor primare – dacă sunt fraţi sau dacă sunt surori, de care depinde calitatea verilor; 6 tipul de descendenţă – liniai sau colateral. Să urmărim o parte dintre aceste variabile.

În unele culturi termenii rudeniei diferenţiază rudele în funcţie de sex în timp ce altele aşază indivizii de ambele sexe sub aceiaşi termeni. Astfel, în societăţile din Europa şi America de Nord, termenul de frate se referă doar la indivizii de gen masculin, iar cel de soră la cei de gen

femeiesc. Dar termenul de văr se referă la indivizii de ambele sexe.

În tribul Yoruba din Nigeria, fraţii şi surorile sunt aşezaţi într-una şi aceeaşi categorie terminologică. Însă membrii lui folosesc termeni diferiţi pentru rudele mai în vârstă şi cele mai tinere aparţinând aceluiaşi grad de rudenie. Astfel, ei folosesc termenul egfao pentru fraţii şi surorile mai în vârstă şi termenul afauro pentru fraţii mai tineri şi surorile mai tinere.

La indienii tribului Haida, din Columbia Britanică, există diferenţe terminologice în funcţie de sexul celui ce vorbeşte. Astfel un băiat se referă la tatăl lui folosind un anumit termen, iar o fată face acelaşi lucru, folosind alt termen.

Există diferenţe terminologice de natură generaţională în toate culturile. Anumiţi termeni sunt folosiţi la persoane din generaţia părinţilor şi alţi termeni sunt folosiţi pentru rudele din generaţia proprie. Mai mult, s-a constatat existenţa unor tipuri de clasificare specifice celor două generaţii: patru tipuri pentru generaţia părinţilor şi şase tipuri pentru generaţia proprie.

Tipurile de clasificare a termenilor de rudenie referitoare la generaţia părinţilor sunt următoarele:

A. În societăţile polineziene toate rudele de gen feminin sau toate rudele de gen masculin din generaţia părinţilor sunt clasificate în acelaşi fel. De exemplu, termenul „mamă” uneşte mama, surorile mamei, surorile tatălui. În aceste societăţi nu există termenul „mătuşă”. Acest tip de clasificare este cunoscut sub numele de terminologie generaţionala; tip

COI bic soţ de au ea

SE fă, me în că în to to să te de? I re mai k

A 3 a e b b

F

R b. În limbile europene (engleza sau româna) se face distincţie între mamă şi mătuşă sau între tată şi unchi. Terminologiei respective i se spune lineală deoarece face distincţie între rudele lineale (de unde provine descenţa unei persoane în acest caz, mama) şi între rudele colaterale (cele legate printr-o soră sau un frate, în acest caz cele clasificate ca mătuşă – respectiv surorile tatălui şi mamei lui ego); c. Alt tip este cel bifurcat amestecat, în cadrul lui se face distincţie între rudele paralele (prin legături doar de acelaşi sex ca cel al lui ego) şi rudele în cruce (prin legături de sex opus ca cel al lui ego). Astfel, în limba Bantu din sudul Africii, mama sau surorile mamei unei persoane se cheamă nime (vag tradus în limba engleză cu cuvântul mamă) în timp ce surorile tatălui sunt chemate rrakgadi.

D. Vechii romani au folosit un tip terminologic numit bifurcat colateral. Ei au utilizat termeni foarte apropiaţi pentru mamă (mater) şi sora mamei (materiera), dar au făcut distincţie clară pentru sora tatălui (ani ta) care în societatea lor fratilinială era strâns legată cu grupul de rudenie al tatălui. Termeni echivalenţi pentru rudele bărbăteşti ale acestei generaţii au fost pentru tată pater, pentru fratele tatălui patruus şi pentru fratele mamei avunculus (cuvântul este derivat din avus, ce înseamnă bunic).

Clasificarea tipurilor de terminologii după termenii rudelor în propria generaţie (respectiv pentru fraţi, surori şi veri) este mult mai complexă. George Peter Murdock a distins şase tipuri:

A. Tipul „Hawaiian” (cel mai simplu dintre toate) poate fi găsit în societăţile cu o structură terminologică

generaţională pentru generaţia părinţilor, în cazul acesta nu se face nicio distincţie între surori şi verişoare; toate sunt numite „surori”. În mod similar toţi bărbaţii sunt numiţi „fraţi” atât ei între ei cât şi de „surorile” lor. Termenul „Hawaiian” se referă la structura terminologică care îşi găseşte temeiul în limba Hawaiiană.

B. Tipul „Eschimos” poate fi găsit în societăţile de limbă engleză şi în grupurile de eschimoşi sau inuiţi (numele dat de guvernul indian eschimoşilor). Eschimoşii fac distincţie în terminologia lor referitoare la rudenie între fraţi şi surori, pe de o parte şi veri, pe de altă parte.

Acest tip că tendinţă este găsit în societăţile care au un sistem de descendenţă cognativ, adică în care lipsesc reguli puternice patriliniale sau matriliniale.

C. Tipul „Iroquois” (o confederaţie de cinci naţiuni indiene din nordul Americii) se găseşte în societăţile patriliniale sau matriliniale şi în care este permisă căsătoria cu verişorii în cruce. Se consideră că este tipul cel mai extins din lume. Această clasificare face distincţie între verii în cruce (copiii surorilor tatălui şi copiii fraţilor mamei) şi verii paraleli (copiii fraţilor tatălui şi ai surorilor mamei), dar care clasifică verii paraleli prin aceiaşi termeni folosiţi pentru fraţi şi surori. Tipul „Iroquois” poate fi găsit la indienii nord-americani, în unele societăţi africane şi asiatice.

D. Tipul „Crow” (crow = cioară, într-o expresie particulară înseamnă linie dreaptă). Este găsit în societăţile uniliniale. Terminologia respectivă clasifică fiicele surorilor tatălui cu acelaşi termen folosit în cazul surorilor tatălui (dacă societatea este matrilinială acestea sunt considerate ca fiind membri ai aceluiaşi grup matrilinial).

E. Tipul „Omaha” (oraş şi populaţie care a locuit în Nebraska, situat pe râul Missouri) clasifică fiii fraţilor tatălui

cu aceiaşi termeni folosiţi în cazul fraţilor mamei (şi ei sunt membri ai aceluiaşi grup patrilinial).

Amândouă tipurile, „Crow" şi „Omaha", folosesc terminologii în cadrul cărora multe rude sunt numite prin termeni ce transcend distincţiile generaţionale. De exemplu, pentru insularii din Arhipelagul Trobriand, termenul tabu pentru „sora tatălui" şi „fiica surorii tatălui", se referă de fapt la toate femeile membre ale grupului matrilinial al tatălui ego-ului. Membrii de gen bărbătesc ai grupului de/ude sunt cu toţii numiţi târna (aceasta înseamnă într-o traducere liberă „tată"). Aceste sisteme ce se găsesc în America de Nord, în Melanesia şi Asia subliniază importanţa sporită a calităţii de membru al neamului (lineage) în raport cu distanţa generaţională sau genealogică. Terminologiile „Crow" şi „Omaha" dezvăluie faptul că nici genealogia şi nici generaţia nu sunt universal importante în organizarea rudeniei. L e v ţipi con bio! Set de aut ea soţ fap me nrw că me toe toi să co de

Şi re na

A 3 a o k fă

F r

CAPITOLUL IV GRUPURILE BAZATE PE RUDENIE

Pe baza relaţiilor de rudenie se constituie şi se menţin anumite grupuri sociale, în societăţile mici şi în comunităţile tradiţionale rudenia este în mod frecvent mijlocul primar sau singurul mijloc cu ajutorul căruia se formează grupurile, în schimb în societăţile mai mari, în comunităţile moderne, contemporane, rolul rudeniei în formarea grupurilor tinde să fie mult mai limitat".

Grupurile bâzâie pe rudenie pot răspunde unei varietăţi de scopuri; l. unităţi de păstrare a proprietăţii (pământ, animale, obiecte pentru ceremonii); 2 bază pentru

ajutorul mutual al membrilor (de la munca în agricultură la îngroparea morţilor); 3 mijloc ce serveşte scopuri agresive sau defensive, funcţionând ca unităţi militare; 4 unităţi umane servind scopuri ceremoniale a căror membri pot face parte din forme religioase particulare sau anumite ceremonii civice; 5 ele pot fi unităţi politice sau chiar unităţi administrative.

Există mai multe tipuri de grupuri bâzâie pe rudenie. Asupra celor mai cunoscute ne vom opri în cele ce urmează: 1 neamul său seminţia (lineage); 2 clanul; 3 fratria; 4 moietia (moiety); 5 înrudirea (kindred).

A. Neamul său seminţia

Un neam este un grup descendent, relativ unit, de rude consanguine, ce îşi trasează descendenţa genealogică înapoi, prin linii cunoscute, spre un strămoş comun. Când descendenţa este trasată pe linii bărbăteşti, grupul este numit patrineam (patrilineage). Când descendenţa este trasată pe linii femeieşti este folosit termenul matrineam (matrilineage). Un neam este orientat spre strămoş: calitatea de membru al grupului este recunoscută doar dacă relaţia spre un strămoş comun poate fi trasată şi probată15 Neamul reprezintă o bază puternică şi efectivă de organizare socială. Astfel, în unele societăţi, un individ nu are un status politic legal, cu excepţia celui de membru al unui neam. O trăsătură comună şi importantă a neamului este aceea că el este exogam. De aici rezultă concluzia că membrii unui neam trebuie să-şi găsească partenerii de căsătorie în alte neamuri. Totodată, această caracteristică este avantajoasă din mai multe puncte de vedere. Competiţia sexuală potenţială nu se poate afirma şi în schimb se promovează o solidaritate de grup. Apoi, prin exogamia neamului se stabilesc noi alianţe între neamuri ce contribuie la

menţinerea lor ca părţi sau componente ale unui sistem social mai larg. Nu poate fi omisă nici funcţia neamului exogamă de a menţine deschisă comunicarea în cadrul societăţii prin promovarea difuziunii cunoaşterii de la o seminţie la alta, de la un neam la altul.

Neamurile sunt, în general, grupuri corporate (în care membrii sunt uniţi între ei şi în care îşi apără drepturile şi interesele lor) ce pot juca un rol însemnat în distribuirea averii şi puterii politice. Neamul General Motors sau IBM sunt exemple de grupuri corporate. Un asemenea grup durează şi după moartea membrilor lui, prin noi membri care se nasc încontinuu în cadrul lui. El are o existenţă perpetuă ce îi permite să desfăşoare acţiuni corporate cum ar fi păstrarea proprietăţii, organizarea activităţilor productive, distribuţia bunurilor şi a capacităţilor de muncă, atribuirea statusurilor şi reglementarea relaţiilor cu alte grupuri.

Neamurile pot fi divizate şi subdivizate în segmente mai mici. De regulă acest proces este numit segmentare şi se petrece pe măsură ce descendenţa generaţională faţă de strămoşul primar creşte. Cum este şi firesc, segmentarea se petrece în mod obişnuit atunci când neamul devine prea extins şi când între membru lui apar antagonisme. În nordul Nigeriei trăieşte o populaţie numită Tiv având aproape un milion de membri. Ei cred că sunt descendenţi dintr-un singur strămoşvcare a trăit în urmă cu 14-15 generaţii. Fiii acestui strămoş sunt văzuţi ca fiind constituiţi dintr-o serie de subneamuri obţinute. Prin segmentare. Procesul de disociere în segmente distincte este numit în antropologie fisiunea neamului (liniage fission). El continuă până se ajunge la formele finale de subdivizare, numite segmente minimale ale neamului. Iată o schemă ce oferă un model de

segmentare": A reprezintă membrul fondator (strămoşul) unor serii de subneamuri (B – O). H – O sunt segmente minime ale neamului – respectiv produsele subdivizării finale a neamului. B s tipu' con:

Bioli se p de t de l aute ea i soţi fap me me caş me toa toa sar co] de sii re] nu ac fă, A< 3 ai ce le al

P n
B
D
H
K
M
N b. Clanul

În urma proceselor de fisiune, adică de dezmembrare a neamului, devenit atât de extins încât nu mai poate fi menţinut (inexistând resurse), apar noi neamuri şi de mai mici dimensiuni. Cu toate acestea, membrii noilor neamuri continuă să recunoască relaţia lor ultimă cu unul şi acelaşi strămoş. Rezultatul acestui proces îl reprezintă naşterea unei noi forme de grup bazat pe rudenie şi descendenţă şi anume clanul. De regulă, acesta este definit astfel: un grup de rude care cred că sunt descendenţi dintr-un strămoş comun, dar care nu pot specifica linia reală care îi leagă prin timp şi neamuri de acest strămoş. Această ultimă caracteristică rezultă din adâncimea genealogică foarte mare a clanului, a cărui strămoş fondator a trăit atât de departe în trecut, încât legăturile trebuie să fie asumate, mai degrabă decât cunoscute în detaliu. Clanul diferă de neam şi printr-un alt punct de vedere. El nu are o unitate teritorială care este o caracteristică principală a membrilor neamului. Datorită acestui fapt, clanul nu este un grup corporativ (el este un grup non-corporativ) şi nu posedă o proprietate

corporativă. Membrii clanului se întâlnesc împreună doar în ocazii speciale, îndeosebi pentru probleme ceremoniale. Neavând o unitate teritorială ca cea a neamului, clanul depinde în mod frecvent de simboluri – ce reprezintă animale, plante, forţe naturale, obiecte – pentru a asigura solidaritatea membrilor ei şi pentru a fi un mijloc simplu de identificare. Aceste simboluri sunt numite toteme. În mod obişnuit ele sunt asociate cu originea mitică a clanului şi oferă membrilor clanului un mijloc de reîntărire a conştiinţei descendenţei lor comune. Termenul totem vine dintr-un cuvânt al indienilor Ojibwa din America şi anume toteman care înseamnă „el este rudă cu mine", în antropologie, A.R. Radcliffe-Brown a definit totemismul astfel: obiceiuri şi credinţe prin care este format un sistem special de relaţii între societate şi plante, animale şi alte obiecte ce sunt importante în viaţa socială. Astfel, clanurile indienilor Hopi poartă asemenea nume totemice cum sunt: Urs, Fluture, Păianjen, Crocodil, Şarpe.

C. Fratrla

Fratria este un grup descendent, format dintr-un număr oarecare de clanuri ce se presupune că sunt legate între ele printr-un strămoş comun. Dar legăturile genealogice cu acest strămoş, în realitate, nu sunt cunoscute, ci doar presupuse. Membrii populaţiei Haida de pe coasta de nord-vest a Americii de Nord, aveau conform cercetărilor lui Edward Sapir de la începutul secolului XX, două fratrii principale subdivizate într-un mare număr de clanuri. Fiecare avea emblema totemică de identificare proprie. Fratria Raven avea ca emblemă foca ucigaşă, iar fratria Eagle avea ca emblemă vulturul. Trebuie menţionat faptul că fratriile nu au funcţii sociale importante. Recunoaşterea unei legături comune dintre clanuri, de obicei, formează baza

unor alianţe debile.

D. Moietia

Moietia (moiety, de la latinescul medius, mijloc) este un cuvântr francez, ce înseamnă jumătate (sau o parte indefinită), întreaga societate (cea de dimensiuni mici) este divizată în două şi numai două grupuri descendente majore. Indiferent dacă ele sunt echivalentul clanurilor sau fratriilor sau chiar la un nivel de cuprindere mai larg, fiecare grup este numit o moietrie. Membrii unei moietii cred că au acelaşi strămoş comun dar, nu sunt în stare să dovedească acest fapt prin legături genealogice definite. De regulă, sentimentul de rudenie între membrii unui neam şi a unui clan este mai puternic decât cel existent la membrii fratriilor şi moietiilor. Iată o diagramă ce ilustrează cum anume seminţiile, clanurile, fratriile şi moietiile formează o ierarhie asemănătoare cu cea organizaţională. După cum se poate vedea fiecare moietie este subdivizată în fratrii, fiecare fratrie este subdivizată în clanuri şi fiecare clan este subdivizat în seminţii17

Moietie

Fratrie

Clan

Neam e. Înrudirea

Există două căi, este de părere Robin Fox, de a privi la orice sistem de rudenie: din unghiul de vedere al grupurilor de rudenie ce formează societatea şi din unghiul de vedere al individului şi rudelor lui. W. Goodenough18 a botezat aceste două unghiuri în felul următor: ancestor-focus (centrat pe strămoşi) şi ego-focus (centrat pe ego). Grupurile centrate pe ego trebuie să fie foarte diferite de cele centrate pe strămoşi. Ele consistă nu în mod necesar din oameni ce au un strămoş comun, ci din oameni care au o rudă (ego) în

comun şi care nu e un strămoş al acestora. Cel mai bine cunoscut grup din această categorie este înrudirea (kindred). El este recrutat pe baza gradului de relaţie a membrilor lui cu un ego comun, mai degrabă decât cu un strămoş comun. Asemenea grupuri, în mod clar, nu pot funcţiona decât în relaţie cu ego, care este focalizarea lui. Ele nu pot „corpora" în sensul că existenţa lor să fie perpetuă, deoarece dacă ego moare, grupul încetează să mai existe. Acest adevăr nu este adecvat grupurilor de descendenţă. De asemenea, copiii ego-ului nu moştenesc înrudirea lui. Înrudirea este prin urmare un grup pur personal, înrudirea poate fi definită ca un grup de oameni strâns legaţi de un individ în viaţă prin ambii părinţi.

Înrudirea cuprinde rude din ambele părţi ale familiei, ce pot fi văzute la ocazii importante, cum ar fi reuniuni ale familiei şi înmormântări. Cei mai mulţi oameni în România sau alte părţi ale Europei îşi pot identifica membrii înrudirii lor până la bunici, veri de gradul I şi veri de gradul II. Limitele înrudirii sunt însă variabile şi indefinite. Nimeni nu ştie cu certitudine pe cine să invite la o ocazie importantă şi pe cine să nu invite. De aici decurge concluzia că înrudirea nu este clar circumscrisă şi definitiv. Ea durează atâta timp cât i-a solicitat funcţia pe care trebuia să o îndeplinească.

CAPITOLUL V SEMNIFICAŢIA RUDENIEI

Importanţa rudeniei este relativă. Ea variază de la societate la societate, în cadrul uneia şi aceleiaşi societăţi, de la un grup social la alt grup, de la o familie la altă familie, de la individ la alt individ, la unul şi acelaşi individ în momente diferite ale vieţii lui în plus, un rol aparte în determinarea importanţei rudeniei îl are schimbarea: în timp a circumstanţelor de existenţă a oamenilor şi a mentalităţilor Iar. În Occidentul Apropiat şi îndepărtat importanţa

rudeniei, d? Şi incontestabilă în anumite limite, se află evident în declin. Pentru mulţi dintre oamenii acestor zone ale lumii, rudenia este doar un amestec de bunici, mătuşi. Pe unii, ei nu i-au întâlnit niciodată, iar pe alţii doar în rare ocazii. Puţine rude prezintă interes pentru occidental sau au avut un oarecare interes în trecut – bunicii vizitaţi la sărbători, un văr care i-a fost prieten în copilărie, un unchi ce i-a oferit un loc de muncă într-o vacanţă. Majoritatea rudelor sunt pentru el marginale şi fără semnificaţie notabilă. Bineînţeles, aceste constatări nu sunt valabile pentru fiecare occidental în parte. Acei care au reşedinţa în acelaşi oraş în vecinătate cu bunicii sau străbunicii este, probabil, să aibă un mare număr de rude pe care să le întâlnească frecvent şi care pot juca un rol extins în viaţa lor. Dacă familia unui occidental este bogată sau dacă un văr îndepărtat moare, lăsând în urmă o avere, rudenia poate deveni foarte semnificativă. Este ştiut, de asemenea, faptul că pentru familiile elitei unei ţări occidentale cum ar fi S.U. A, reţelele de rudenie sunt canale foarte importante ce influenţează circulaţia averilor şi a puterilor.

Rudenia prezintă interes pentru un occidental nu numai datorită legăturilor ei cu bogăţia, cu puterea sau cu prietenia. Ea este importantă şi prin alte trăsături care o fac inconfundabilă. În primul rând trebuie să menţionăm durabilitatea ei. Rudenia e o instituţie ce se menţine pe parcursul a mai multor generaţii succesive şi datorită acestui fapt ea transcende indivizilor şi acţiunilor lor. Prin această calitate rudenia, într-o lume aflată în continuă schimbare şi în care deseori ne simţim alienaţi, oferă individului un sentiment de siguranţă, sentimentul că nu este singur, ci legat de mulţi alţii, prin rădăcini şi ramuri.

Bazându-se pe această calitate, nu de puţine ori,

indivizii sau chiar familii întregi îşi caută strămoşii în speranţa că ei au fost deosebiţi prin avere, prin participarea lor la anumite evenimente istorice, prin acţiunile lor economice, prin acţiunile lor de pionierat. Aşa se explică de ce „arheologia neamului" a devenit în ultimele decenii o practică extinsă, chiar o modă în S.U.A.

Importanţa rudeniei pentru non-europeni este incomparabil mai mare decât cea constatabilă în lumeţ occidentală. În societăţi şi culturi cu populaţii imense, de sute şi milioane şi chiar de miliarde de oameni, din Asia, Africa şi America de Sud, rudenia este unul din cei importanţi factori ai interacţiunii şi structurii sociale. Ea joacă în aceste zone un rol deseori decisiv în viaţa oamenilor. Cu adevărat aici. Rudenia determină statusul şi rolul individului în societate. Lipsa rudelor poate anihila individul, reducându-l la statusul de marginalizat, fără speranţă şi fără o viaţă socială şi culturală normală. El va întâmpina mari greutăţi în a se căsători, în a-şi obţine cele necesare supravieţuirii, în a fi îngrijit la bătrâneţe. În multe societăţi.

Rudenia constituie baza organizaţiilor politice, economice şi chiar religioase. Ea structurează şi condiţionează fundamental întreaga cultură, în unele societăţi din Africa şi Asia, strămoşii rămân o parte importantă a ordinii sociale. Ei sunt subiect de veneraţie şi rugăciune, crezându-se că iau parte activă în vieţile descendenţilor lor, aducându-le noroc, în cazul când sunt respectaţi şi nefericire, în cazul în care nu sunt trataţi corespunzător sau ignoraţi.

Plecând de la importanţa diferită a rudeniei în diferite societăţi, antropologii au împărţit societăţile în două mari categorii ce manifestă strategii adaptative şi stadii de

dezvoltare socio-economice particulare. Acestea sunt: 1 Societăţi bazate pe rudenie şi 2 Societăţi urban-lndustriale. În prima categorie de societăţi rudenia serveşte ca un obiect de organizare fundamental în producţia bunurilor şi asigurarea serviciilor. Oamenii muncesc împreună şi schimbă între ei ceea ce produc, deoarece sunt rude. Şi ei fac toate acestea în principal, pentru considerentul că există aşteptări comportamentale şi acţionale legate de rudenie, în aceste societăţi există o mică şi chiar foarte mică separare între rolurile din cadrul statusurilor de rudenie şi cele din domeniul economic, în cea de-a doua categorie de societăţi (caracteristice Occidentului) rudenia joacă un rol redus, chiar nesemnificativ, în domeniul producerii şi schimbului economic dincolo de nivelul familiei nucleare, în cadrul lor, acţiunile de producţie şi schimb sunt organizate şi conduse în conformitate cu principii ce nu sunt legate decisiv de rudenie. Aici oamenii sunt angajaţi în mod deosebit pe baza îndemânărilor şi cunoştinţelor pe care ei le posedă, deşi este posibil ca şi rudenia să aibă un oarecare rol. În aceste societăţi, mentalitatea generală este aceea că rolurile generate de structurile de rudenie şi rolurile ce decurg din viaţa economică trebuie despărţite. Este dezirabil ca personalul unei organizaţii să evite să aducă la locul lor de activitate problemele lor personale sau să manifeste favoritism rudelor. Uneori însă, e posibil că rolurile amintite să se suprapună şi astfel rudenia să influenţeze modul în care ne comportăm şi acţionăm la locul de muncă.

În lumea contemporană se manifestă evident, tendinţa de trecere de la societăţile bazate pe rudenie la societăţile urban-lndustriale. Acest fapt a avut drept efect apariţia unor schimbări în lumea non-occidentală ce au modificat parţial locul şi importanţa rudeniei în realitatea lor socială şi

culturală. Aceste schimbări s-au petrecut şi se petrec în sensul diminuării într-o anumită măsură a semnificaţiei rudeniei. Cu toate acestea, nu putem să ignorăm faptul că în lumea de astăzi rudenia continuă să joace un rol important. Acesta se manifestă şi în societăţile prinse în sistemul economic global şi care, în mod fatal, trebuie să parcurgă, dacă n-au făcut-o până acum, un proces de tranziţie de la o stare tradiţională la una modernă, în acest proces complex, nu numai cu aspecte benefice dar şi cu elemente dramatice, rudenia a ajuns, se pare, să fie o şansă rară de siguranţă disponibilă oamenilor.

CAPITOLUL VI

TREI EXEMPLE DIN REALITATEA CULTURALĂ REFERITOARE LA CĂSĂTORIE ŞI RUDENIE a. Nuntă pe Valea Frumoasei

Nunta în viaţa celor ce se căsătoresc este, în majoritatea cazurilor, un eveniment unic, cu consecinţe cu totul deosebite. Nunta constituie un indicator deloc periferic în cunoaşterea vieţii sociale şi culturale a localităţilor rurale. Ea reprezintă o pagină în romanul unei comune sau al unui sat, „roman" ce se repetă cu o frecvenţă destul de mare şi care se scrie, pe măsură ce trece timpul şi sub influenţa evoluţiei continue a societăţii româneşti, mereu şi mereu altfel.

În cele ce urmează, ne vom opri asupra unei nunţi care a avut loc la sfârşitul lunii august 1971 în Săsciori, pe Valea Frumoasei (sau a Sebeşului), la aproximativ 10 km depărtare de oraşul Sebeş, judeţul Alba. În culegerea datelor am utilizat observaţia participantă (la două nunţi din aceeaşi comună), informatori-cheie (fratele mirelui, o femeie care a ajutat aproape tot timpul la pregătirea ospăţului, doi membri ai echipelor de servit) şi obişnuiţi (bărbaţi şi femei,

tineri şi vârstnici care au participat sau nu la nuntă, înainte şi după desfăşurarea ei). Unghiul de vedere în abordarea şi interpretarea lor a fost esenţial antropologic.

Nunta constituie o modalitate de constituire şi de afirmare a conştiinţei sau mentalităţii publice din localităţile rurale. Credem, în ab că este una dintre formele ei principale, mai ales prin dimensiuni, repetabilitate şi chiar funcţii. Cu ocazia nunţii, aria interacţiunii dintre cetăţenii comunităţii se extinde cu mult peste posibilităţile zilnice de stabilire a raporturilor dintre oameni. La nunţi, factorul uman al comunelor şi satelor se întâlneşte într-un spaţiu mult mai redus decât al comunei sau al muncii (ne gândim la navetişti), facilitând astfel contactele interpersonale, de grup mic sau chiar oferind senzaţia reală a apartenenţei la comunitate. E un prilej de întâlnire a rudelor, prietenilor şi chiar a vecinilor şi colegilor de muncă într-o altă dimensiune decât cea obişnuită. Pe acest fond de proximitate spaţială a factorului uman şi prin intermediul lui (nunta nu acoperă în întregime populaţia), se naşte şi se afirmă conştiinţa comunelor şi satelor într-o înfăţişare şi funcţii cu elemente de generalitate, dar, totodată şi specifice. Această conştiinţă conservă şi dezvoltă aprecierile cu privire la actul căsătoriei, atribuie un caracter solemn, îi subliniază seriozitatea şi, în acelaşi timp, îi conferă note de frumos. Ea, de fiecare dată, are şi un conţinut concret, acţionând faţă de o anumită pereche de tineri în curs de căsătorie. Sub acest aspect, conştiinţa evaluează calităţile mirilor, hărnicia şi cinstea lor, atitudinea faţă de părinţi, rude şi ceilalţi săteni, ajutorai dat de ei unor oameni din comună sau sat cu diverse ocazii, spiritul lor civic etc. O face prin gradul de participare la nuntă, prin prestigiul celor prezenţi, prin cinstea dată, prin locul pe care îl deţine ca subiect în discuţiile dinainte şi după

ea. Totodată, nunta este într-un fel o afirmare a corm mităţii (a puterii ei evaluative, a mândriei şi prosperităţii ei) faţă de incitat i din afara localităţii şi chiar faţă de comunele şi satele apropiate care, pe o cale sau alta, vor afla cum s-au petrecut lucrurile.

Conţinuturile folclorice ale nunfii au fost mai reduse decât în urmă cu câţiva ani (trăsătura aparţine nu doar nunţii la care ne referim). Dacă nu se poate spune că aspectele folclorice nu au fost prezente, nu se poate afirma nici că ele au conservat aidoma tradiţiile bogate pe care zonă folclorică a Văii Frumoasei este bineştiut că le are. Au lipsit, de pildă, strigările sau vestirile. Au rămas pregătirea miresei, aducerea naşului, iertăciunea mirelui şi a miresei, a fost păstrat (şi destul de activ) vornicul, mirii au dat cadouri naşului etc. Ni se pare că nunţile din unele comune (ca acelea la care am participat) se urbanizează din ce în ce mai mult. Şi aici, ca în alte sfere ale activităţii comunelor şi satelor, influenţa oraşului devine tot mai puternică. Este şi aceasta o expresie a apropierii mediului rural de cel urban.

Dispunerea spaţială în sala ospăţului scoate în evidenţă prezenţa mai multor tipuri de structuri în rândul nuntaşilor (simetrică, într-un fel, celei cotidiene). Mai întâi, este vorba despre împărţirea lor în tineret şi adulţi (mai ales cei căsătoriţi), în incinta Căminului cultural, unde a avut loc ospăţul, adulţii au ocupat sala mare, iar tineretul a avut masă întinsă şi locul de dans sus, la balcon, în al doilea rând, în sala mare lângă scenă şi paralel cu ea s-a aflat masa la mijlocul căreia au stat mirii cu naşii şi copiii lor, într-o parte şi alta. Tot la aceeaşi masă au fost aşezaţi prietenii şi prietenele mirelui şi miresei. De-a lungul sălii, începând de la masa mirilor, erau întinse alte şase mese pentru ceilalţi nuntaşi până către intrare, unde se afla un loc lăsat liber

pentru dans. Este o dovadă a faptului că prietenia are un loc de frunte în ierarhia valorilor comunităţii (depăşind, se pare, rudenia şi vecinătatea), în al treilea rând, oaspeţii cei mai de vază (aflaţi prin specificul muncii lor în activităţi şi posturi de prestigiu, responsabilitate şi conducere socială în afara comunei sau în cadrul ei) şi, în general, invitaţii din alte localităţis-au aşezat în capătul dinspre miri ai meselor (al celor şase) şi mai ales la prima dintre ele, adică din dreapta intrării în sală. De la ei, înspre uşă, au stat ceilalţi nuntaşi. Trebuie arătat că aceste delimitări în spaţiul ospăţului sunt cunoscute de oaspeţi, astfel încât ei, de regulă, ştiu unde să-şi găsească un loc. Cu toate acestea, aşezarea în sală nu se petrece spontan. Prin vornic, opinia comunei despre onoarea care trebuie dată prietenilor, oaspeţilor de vază, celor din afara comunei şi celorlalţi se face auzită ca o dovadă că ea este conştientă şi trează, în al patrulea rând, este de remarcat şi împărţirea în nuntaşi şi cei care au servit şi în general au ajutat ca ospăţul să se desfăşoare bine. Aceştia din urmă au fost fraţii şi surorile mirelui şi miresei, alte rude, vecini şi cunoscuţi apropiaţi. Ei, consideraţi de-ai casei, s-au sacrificat într-un fel, lucrând pentru pregătirea şi bunul mers al ospăţului cel mare. Ca o compensaţie bine meritată şi poate ca un semn de reală preţuire din partea mirilor şi a părinţilor lor, în seara zilei următoare nunţii, aceştia au petrecut la un ospăţ numit cel mic, cu un caracter evident informai său intim. Structura spaţială pe mese s-a păstrat până după oferirea cinstei (începută pe la ora 2 şi terminată la 3). După aceea nuntaşii au început să se amestece între ei şi să-şi modifice locurile. Ei, de acum şi-au jucat rolul corespunzător locului ocupat la masă.

Cinstea, adică suma de bani şi cadourile pe care le dau invitaţii noilor căsătoriţi, are funcţii şi semnificaţii variate.

Ea nu este doar un ajutor economic din partea nuntaşilor şi cu deosebire a comunităţii, deşi acesta se pare că este rolulei de seamă, în legătură strânsă cu caracterul ei economic, se află aspectul ei etic. Banii şi cadourile sunt o materializare apreţuirii morale a căsătoriei şi totodată un avans de încredere făcut mirilor pentru comportarea lor ulterioară. Pentru acei ce-o dau, cinstea este un mijloc de afirmare în comunitatea din care fac parte (sau în cadrul căreia se desfăşoară nunta) a posibilităţilor lor materiale, a gradului de rudenie, a statusurilor şi rolurilor lor sociale. Totodată ea confirmă locul atribuit de către conştiinţa publică, prin intermediul vornicului, celui ce-o dă. În privinţa cinstei se ridică şi o problemă care ni se pare destul de importantă. Normal ar fi, probabil, ca ajutorul acordat prin cinste, de nuntaşi, celor căsătoriţi să contribuie la uniformizarea posibilităţilor sau condiţiilor materiale ale startului proaspetei familii. Celor care din anumite motive au mai puţin s-ar cuveni poate să li se dea mai mult. În realitate, lucrurile se petrec altfel. Diferenţele dintre tinerii nou căsătoriţi sub raport economic datorate muncii lor, ajutorului familiei, spiritului lor de economie ş.a. se păstrează dacă nu chiar se accentuează. Cinstea recompensează meritele diferite ale mirilor şi astfel îi stimulează pe ei şi pe tinerii care se vor afla în viitorul mai mult sau mai puţin apropiat în aceeaşi situaţie să aibă rezultate cât mai bune în activitatea lor, să se comporte corespunzător cu cei din jur, să aibă un profil ireproşabil etc. Ea nu promovează egalitarismul care estompează diferenţele de valoare în muncă, în comportare etică şi civică sesizabile între tinerii ajunşi în faţa căsătoriei. Trebuie remarcată de asemenea şi influenţa poziţiei părinţilor mirilor în comună asupra mediei, maximei şi fondului total

al cinstei, în cazul nunţii, desfăşurată în august, mirele a fost fiul primarului (ocupând de aproximativ 20 de anui funcţia) şi primul căsătorit din familie. Părinţii lui, având în vedere calitatea tatălui în comună, au participat la aproape toate nunţile ţinute de două decenii. Nunta fiului lor a fost astfel un prilej de achitare de către multe familii din comună a unor obligaţii mai vechi. Oricum, credem că poziţia tatălui mirelui este una din cauzele care explică, pe lângă meritele reale ale mirilor, de ce fondul de cinste s-a ridicat la 70 de mii, cu 20 de mii mai mult decât cea mai mare nuntă desfăşurată în comună în ultimii zeci de ani şi aproape dublu în raport cu fondul de cinste obţinut la alte nunţi unde mirii erau şi ei de o ocupaţie şi pregătire similară cu cei la care ne referim. Este o formă de rentă pe care am putea-o denumi de poziţie socială. Nu poate fi neglijată nici tendinţa de descreştere a ponderii darurilor faţă de bani în cadrul cinstei. Poate că este vorba de apariţia unui sentiment de încredere în tinerii căsătoriţi care vor şti singuri să-şi cumpere cele de care au nevoie, în orice caz, raportul concret dintre daruri şi bani depinde de mai mulţi factori, printre care situaţia minorilor la data căsătoriei şi posibilităţile părinţilor, joacă un rol principal. Cu timpul sumele primite sub forma cinstei au crescut, ajungând în medie ia 100.000 lei. Dacă azi cinstea nu acoperă măcar preţul unei Dacii 1300 (de aproximativ 70.000 lei), se spune că nunta a eşuat.

Proporţiile nunţii sunt condiţionate de situaţia materială nu numai a mirilor ci şi a părinţilor. Problema este strâns legată de cea precedentă, de cinste. Aceasta deoarece fondul cinstei este influenţat şi de numărul participanţilor şi posibilităţilor lor. Şi, bineînţeles, nu poţi să inviţi mulţi oameni la nuntă şi totodată dintre cei mai de vază, dacă nu

îţi poţi permite materialiceşte să faci un ospăţ mare, foarte bine pregătit şi de calitate deosebită. Nunta lui Ion, fiul primarului (muncitor navetistla o fabrică în Sebeş) şi a Mariei (absolventă de curând a liceului din acelaşi oraş şi domiciliată tot în Săsciori) a depăşit în aproape toate privinţele (dacă nu chiar în toate) nunţile ţinute în comună. Ospăţul a fost ne necrezut prin pregătire, organizare şi belşug. Câteva date sunt, credem, concludente în acest sens. O socăciţă (bucătăreasă) şefă a pregătit aproape toate mâncăruriioe (a primit 1.000 lei pentru munca depusă) împreună cu 12 ajutoare dinte neamurile, vecinele şi prietenele soacrei mari (care a fost, de afitfei şi liderul informai al întregii nunţi). Pentru pregătirea mâncării s-au folosit: 150 kg carne de porc, 60 de găini, 230 kg carne de vită, 120 de ouă numai pentru tăiţei, 30 kg de brânză de burduf adusă de la Poiana Sibiului, s-au copt 130 de pâini, fiecare de cel puţin 3 kg, trei zile în şir s-au copt numai prăjituri, au fost făcuţi 40 de cozonaci cu nucă şi stafide, s-au fript 1100 şniţele şi pregătit 4 ferii (o ferie are 10 litri) de sos de vişine etc. Ca băutură în preajmă şi în timpul nunţii s-au consumat 80 de ferii de vin (800 litri) de 4 ani vechime şi 5 ferii de rachiu de prune şi drojdie. Meniul a fost mai bogat şi variat ca oricând (1 gustare – măietec, salam, brânză de burduf şi de Brăila, salată de Boeuf, măsline, ardei; 2 supă de tăieţei; 3 rasol cu sos de vişine; 4 şniţele vieneze cu salată orientală şi castraveţi acri; 5 friptură de porc cu cartofi; 6 ciorbă acrişoară; 7 cozonaci şi prăjituri). Au cântat 6 muzicanţi plătiţi cu 2500 de lei. Echipele de servit au cuprins 40 de bărbaţi şi femei îmbrăcaţi cu şurţe şi bluze se U cămăşi albe. La nuntă au sosit invitaţi din patru judeţe: Alba, Hunedoara, Sibiu şi Cluj (din localităţile Sebeşel, Laz, Petreşti, Căpâlna, Şugag, Draşov, Poiana Sibiului, Răchita,

Sebeş, Alba-Iulia, Petroşeni, Cluj etc.).

B. Disoluţia rudeniei tradiţionale

Lectura romanului Risipitorii îţi aduce fără să vrei, în prim planul atenţiei, familia cu galaxia ei problematică şi continuu recurentă. Familia este unul din elementele de bază care structurează, dincolo de fenomenologia lui, romanul lui Marin Preda. Pe linia unui discurs logic de la elementul respectiv se deschid două căi. Una urcă spre relaţiile dintre familii şi de aici spre generaţie şi clasa, iar altă coboară spre lumea fenomenologică a manifestărilor aici şi acum ale indivizilor, care la rândul lor sunt, fără excepţie trup din t upui unei sau unor familii anume.

Studiul Risipitorilor, ca de altfel a mai tuturor operelor literare, se pretează la o abordare foarte diversă. Fără a încerca o semnalare şi clasificare a întregii diversităţi posibile, vom remarca, ţinând seama de intenţiile acestui studiu, doar două căi, de altfel recunoscute în literatura de specialitate: cea extrinsecă şi cea intrinsecă. Prima este considerată ca o linie care pleacă de la Vico spre Taine şi Marx şi constă în aceea că încearcă să determine valoarea literaturii prin legătura ei cu societatea pe care o înregistrează în termenii unei anumite ideologii. Cea de-a doua urmăreşte analiza operei independent de mediul său social înconjurător, semnalând logica ei internă, expresia şi forma ei. Bineînţeles, orientările extrinsecă şi intrinsecă pot şi trebuie a fi privite ca un fel de continuumuri cu puncte maxime şi minime şi, în acelaşi timp, nu numai coexistente dar şi suprapuse, amalgamate. Ţinând seama de toate acestea, decupând, familia, cu ideologia ce o caracterizează, din substanţa romanului scris de Marin Preda şi utilizând în acest scop alte metode decât cele ale teoriei şi criticii literare, înseamnă a ne situa principialmente în cadrele

orientării extrinseci. Am putea face o analogie. Analiza apei dintr-o fântână pentru a vedea dacă este bună de băut o poate face un chimist care îi va determina gradul de puritate în conformitate cu anumite standarde bioigienice. În această investigaţie este oare geologul ce studiază rocile din fundul fântânii un specialist de prisos? În mod definit, răspunsul este negativ. Rocile, în funcţie de tipul lor, pot condiţiona, uneori în mod hotărâtor, calitatea apei din fântână. Oarecum asemănător poate fi privită şi încercarea de a desprinde dintr-o operă literară şi de-a le aborda din perspectiva disciplinelor socio-umane, anumite fapte sociale pe care orientarea intrinsecă le consideră periferice, dacă nu le şi ignorează total.

În cele ce urmeaxă, intenţionăm să ne oprim asupra unor aspecte ale modului în care a fost prezentată şi tratată familia în Risipitorii, folosindu-ne de tehnică de topografiere a familiei şi a unor relaţii dintre familii, stabilite pe bază de consangvinitate şi alianţă, utilizată de ştiinţele socio-umane (îndeosebi, de antropologia culturală). Nu vrem ca prin aceasta să ne substituim analizei intrinseci şi nici să reducem personajele, cu bogatul lor comportament spontan şi multisemnificaţional, la configuraţia familiei cu logica ei specifică. Oricât ar fi ea de complexă şi de interesantă pentru cunoaştere, ea este situată totuşi dincolo de individual, spre domeniul generalului. Procedând astfel, vom încerca să determinăm sau mai bine zis să bănuim existenţa unor corespondenţe între ideile din roman şi realitatea socială şi culturală care poate, eventual, îl apropiată de cerinţele unor adevăruri, dacă nu verificabile cel puţin plauzibile. Structura familiilor care se află, mai mult latent decât manifest, la temelia romanului lui Marin Preda se prezintă în felul următor: generaţia a 0 A O generaţia b /T16 A = 6.6 A = 0 A =

0 – generaţia e

V3 A = 0 A = 0 A generaţia d

D

Familiile din lumea Risipitorilor se înscriu pe patru straturi şenerаţionale. Dintre acestea, prima (a) şi ultima (d) sunt puţin populate. Prezentarea lor este parcă mai mult simbolică. Din generaţia întâia, familia Sterian din Olteniţa (1) este amintită doar de câteva ori. Gând Petre Sterian şi-a făcut casă, tatăl Iu, dulgher de meserie, a venit b Bucureşti şi l-a ajutat 19 Acolo în provincie era un om respectat, nu ca Anghel care, ajuns într-o funcţie de stat, în aceeaşi localitate, o folosea abuziv20 Familia lui Petraşincu (2), un negustor de pe Calea Griviţei, apare doar ca o scenă unde, pe rând, parcă la fel ca într-un basm, se ivesc trei feţe de măritat. Dintre acestea, una va f* Rodica soţia lui Petre. Cecilia se căsătoreşte cu un prăvăliaş sclifosit21 Despre a treia soră nu se va şti nimic. Familia Petraşincu cu rudele apropiate (cumnatul şi două măturşi) încearcă să o convingă pe Rodica să nu ia în căsătorie, pe cazangiul Sterian, angajat la Ateliere22 Generaţia cea mai recentă (d) este doar în stare de posibilitate. Are un singur reprezentant, copilul nelegitim şi fără nume a lui Gabi şi Mimi. Este anunţată posibila venire pe lume a copilului familiei Munteanu-Lrina (12) şi a copilului lui Constanţa şi al noului ei soţ (16).

Trecând de la prima generaţie la cea de-a doua (b), Marin Preda este mai analitic. Deşi numărul familiilor din cadrul acestei generaţii se ridică la şase, doar două sunt determinate într-o măsură mai mare. Este vorba despre familia Petre-Rodica (3) şi familia Toma Sterian-Veronica (5); acestea, prin locul de muncă al soţilor erau de origine muncitorească, iar prin concepţie şi aderenţă politică de profil comunist. Dintre ele, de atenţie preponderentă se

bucură familia Petre-Rodica, poate datorită situaţiei dramatice a lui Peire, care se rezolvă destul de târziu în discurul romanului, cât şi datorită numărului mai mare de copii, fiecare cu destinul lui specific. Celelalte familii ale generaţiei respective au un rol pasager sau fără semnificaţie în economia operei. Familia Cecilia-prăvălierul sclifosit (4) e tipic mic-burgheză şi este prezentată ca un antipod al familiei lui Petre-Rodica, parcă în scopul caracterizării celei din urmă. Familia Arvanitache (6) face parte din rândul „foştilor". Ea este mediul unde s-au născut două indivualităţi diferite. Dănuţ aruncă o bombă într-o Alimentară şi pentru fapta sa este executat23 Mimi, funcţionară la Ateliere, cu propriul ei salar îşi întreţine părinţii şi fratele, îl iubeşte pe Gabi dezinteresat şi-a părăsit părinţii cu care nu mai vrea să aibă nimic în comun, îşi ocroteşte copilul cu toată tăria maternă. Gabi dădea o dovadă de o puerilă şi condamnabilă lipsă de înţelegere a situaţiei lor. Ultimul socru al doctorului Munteanu (8) a avut mai multe situaţii: în trecut ziarist de stânga24 iar după 23 August a îndeplinit tot felul de însărcinări cu totul diferite de profesiunea lor. Când Munteanu a fost trimis la Roma, el era ministru adjunct în Ministerul de Externe, ca după reîntoarcerea doctorului din străinătate să primească altă funcţie25 Familia părinţilor lui Munteanu este pomenită doar prin mama sa, „rudă săracă a unor aşa-zişi moşieri", care „şi-a petrecut copilăria şi vacanţele la ţară umblând desculţă şi căţărându-se prin copaci" 26 Ea i-a insuflat doctorului o aprehensiune aparte spre hipersensibilitate, iar el o păstrează în simţirea sa parcă pe fondul unei stări neeliberată de sechelele unei infuzii inconştiente de tip oedipal.

Generaţia a treia (c) este dezvăluită cel mai pe larg şi anume de opt cupluri. De aici se recrutează eroii principali ai

romanului. Dacă familiile din generaţiile întâi şi a doua sunt gata formate (678) sau închegarea lor este descrisă succint şi fără dramatism (345), în schimb familiile acestei generaţii, cu o singură excepţie (familia Anghel-Filomiţa), se constituie sub ochiul cititorului, parcă cu concursul afectiv, coparticipaţional şi complicitativ al acestuia. Ceea ce credem că se cuvine a fi subliniat înainte de orice este următorul fapt: geneza familiilor acestei generaţii nu se mai face sub zodia „instinctului familiei", atribuit de către Marin Preda lui Petre Ster ian. Ce înseamnă acest instinct? Este „acel dramatism necesar în a presimţi şi preîntâmpina primejdiile care o pândesc" 27 Altfel spus, el este o conştiinţă specială, un mecanism autoreglabil al familiei, care, transmis din generaţie în generaţie, a căpătat caracteristicile unor reflexe sau automatisme ce pot fi privite, într-un anumit sens, ca un gen specific de inconştient purtător al unei raţionalităţi transindivi-duale. Odată cu transformările sociale petrecute la noi în deceniile 5 şi 6 mai ales la oraş şi la sat, temeliile familiei care a dat naştere „instinctului familiei" au fost demolate. Petre Sterian era purtătorul conştiinţei familiei de tip ţănănesc-patriarhal în care gospodăria şi pământul, pe care se baza, era esenţială în existenţa şi permanenţa ei. Ea dădea naştere unor reţele stabile şi rezistenţe de legături de rudenie, legalitatea şi moralitatea ei erau cu sfinţenie supravegheate şi păstrate de către opinia comunităţii rurale şi, în sfârşit, de ea se lega necesar fericirea sau drama autentică a omului.

Familiile din generaţia a treia apar ca un domeniu mai puţin sigur de manifestare plenară a relaţiilor directe dintre indivizi şi de realizare a fericirii lor, deşi ele se vor a fi prototipul unei forme citadine noi de comunitate umană. Ele sunt încă un gen de formă fără fond, făcând un efort vădit în

sensul ridicării conţinutului lor la parametrii unor determinaţii stabilite doar speculativ şi ideologic că ideal. He o»; & I, nsază, într-un anumit sens, ambiguitatea morală. Cuplul Anghel-Fiiomrfa (9) dovedeşte tendinţe de căpătuială şi carierism. Munteanu îi cere Constanţei, prima sa soţie (l 1), să întrerupă sarcina fără să-şi motiveze cinstit dorinţa. Mimi se hotărăşte să-şi întrerupă o sarcină, sfiindu-se să-l spună lui Gabi (13) în ce situaţie se află. Totodată, iubirea şi copilul lor nu capătă o confirmare juridică şi, oarecum, morală. Relaţiile dintre Munteanu şi Irina (12) degenerează în violenţă şi sadism, în ansamblu, în familiile din această generaţie raporturile dintre părinţi şi copii şi dintre fraţi sunt evident anemice. Rodica Sterian îşi vizitează foarte rar rudele apropiate. Toma îl ajută pe Petre să-şi clarifice situaţia mai ales ca urmare a insistentelor lui Vale. Constanţa şi Anghel sunt, de fapt, nişte străini. Legătura dintre bunici şi nepoţi (copiii lui Petre şi Toma Sterian) este practic inexistentă. Gabi este văr nu numai cu Vale, deşi se întâlneşte doar cu acesta într-o secvenţă a acţiunii romanului. Ascendenţa tatălui faţă de copil, atât de riguros determinată în familia ţărănesc-patriarhală, este acum bulversată. Exemplu elocvent fi constituie raportul lui Petre cu Anghel. Când află de reîntoarcerea lui la locul de muncă şi sancţiunea primită, tatăl său îi spune soţiei lui, Rodica: „Ce puteam noi să-l mai facem. Ani de zile a primit avertismente şi ce să-l face dacă nu a vrut să ţină seama?”28

Marin Preda nu reuşeşte şi poate nu vrea să prezinte indiferent starea familiei şi a relaţiilor dintre generaţii mediate de ea. El lasă să se înţeleagă că evoluţia socialului, mai ales prin industrializare şi urbanizare, duce fatal spre o mutaţie esenţială: apariţia noii familii citadine. Dar, cu o experienţă extinsă, avându-şi originea la sat şi aflat

funciarmente în generaţia a doua, Marin Preda poartă în stare latentă şi uneori chiar îşi exprimă un regret destul de viu faţă de vremurile când familia era mai trainică, iar comunitatea rurală oferea un cadru mai prilnic relaţiilor apropiate dintre indivizi, regret având o notă timidă de critică faţă de starea actuală. El nu putea să-şi nege total opţiunea intimă faţă de familia ţărănesc-patriarhală (atât de clar exprimată în Moromeţii), în favoarea unei noi familii care, în acelaşi timp, încă nu era practic constituită, nu-şi validase valoarea morală şi rămânea un proiect ideologic. În Coti oameni cunoaştem? Din Imposibilă întoarcere2 Marin Preda teoretizează acest regret dându-l parcă o expresie condensată de studiu ştiinţific. Ideile lui se aseamănă cu cele ale lui Georg Simmel şi a unor gânditori contemporani, care consideră oraşul drept un mediu unde omul se rupe de om chiar şi atunci când oamenii sunt legaţi prin legături de rudenie. Regretul era, într-un anumit sens, justificat, având în vedere faptul că familia care se năştea era concrescută pe un fond socialist imatur. În ceea ce priveşte critica implicită ea este atenuată de dramatismul dar şi eroismul şi frumuseţea „risipitorilor" pe care i-a construit. Atât regretul cât şi critică sa timidă îşi pierd însă sensul dacă acceptăm inevitabilitatea deruralizării sub influenţa civilizaţiei urban-lndustriaie diva unei familii noi, consolidate, ce-şi va avea mediul de ţa într-un context social evoluat.

Celor care trăind în mediul urban au cunoscut doar vechea familie B Radină viciată de setea de bani şi de tendinţele de parvenire socială, S situaţia relaţiilor familiale din generaţia a treia li se pare firească. Ei „au păşit să-şi constituie viaţa de familie pe fondul unor schimbări sociale considerate des şi uneori cu emfază, ca fiind revoluţionare „îi fără precedent în istorie. Au ajuns, în persuasiunea

ideologiei dominante şi forţa propriei lor experienţe destul de restrânse, să susţină că vechiul ţipat de familie nu mai putea fi utilizat. Cu curaj, nu în toate cazurile îndeajuns de motivat şi făcând fată vieţii lor de zi cu zi ce se derula ameţitor, ei au supus familia idealizată în sistemul de valori al lui Petre Sterian şi în general al vechilor stări de lucruri sociale, unei eroziuni largi şi adânci dar mai ales dramatice. Ei au păşit pe căi neluminate de nimeni, ca nişte exploratori temerari pe care istoria i-a ales să-l fie mesageri. Au făcut-o cu propria lor energie pe care şi-au dăruit-o cu generaozitate, uneori cu succes iar alteori şi poate mai adesea, fără niciun rezultat pe planul vieţii lor. Ceea ce au risipit nu este „capitalul revoluţionar" realizat de cei din generaţiile anterioare, aşa cum s-a spus uneori. Ei nu au compromis în niciun fel Rezultatele obţinute de către părinţii lor în sensul plămădirii „noii societăţi". Mai mult, ei şi-au adus contribuţia la consolidarea şi evoluţia ei (Vale în industrie, Constanţa în alfabetizare, Sârbu, Drăghicişi chiar Munteanu în medicină). Ei au fost risipitorii propriei br vieţi într-un domeniu în care economicul şi ponticul nu-şi manifestă influenţa – atunci când o face – decât prin nenumărate mijlociri şi după o durată de timp relativ îndelungată. Au făcut-o sub imperiul unei vieţi sociale neevoluate, dar poate şi cu speranţa necondiţionată ca experimentul lor să fie o pildă sau începutul unui „instinct al familiei" cu un conţinut nou.

Iată datele furnizate de Marin Preda în sprijinul aprecierii făcute. Familia Anghelsterian-Filomiţa (9) urmează o traiectorie neprincipială spre supărarea lui Vale, a părinţilor să-i şi a unchiului Toma. Anghel a lucrat la Ateliere cu tatăl său şi i-a ajutat să-şi întreţină familia. După 23 August, capătă tot felul de funcţii „prin care trece ca un

câine prin Vale îl consideră pe înstrăinat (un fel de personaj exterior31) apă" 30 ce ajunge să se răzbune ordinar pe un ziarist ce fi sâcâia cu criticile lui32 pe vremea când era secretar al Sfatului popular raional din Oltenița. Este schimbat din funcție și trimis la Ateliere, la tâmplărie meserie pe care o practicase în urmă cu șapte ani, căpătând și un vot de blam cu avertisment33 Filomița a fost bănuită că și-a însușit anumite lucruri cu ocazia inventarierii unui conac după expropriere34 Constanța Sterian, căsătorită cu Munteanu (11), conservă parcă cel mai mult „spiritul familiei" moștenit de la tatăl ei. Drama ei este, datorită acestui fapt, cea mai întinsă în timp și mai profundă, afectându-l foarte serios sănătatea. Despărțirea de Munteanu, pe care l-a iubit până la idolatrizare și întreruperea sarcinii au făcut-o să se simtă desființată ca om. Deși antrenată în munca de alfabetizare de care s-a achitat cu conștiinciozitate, primind chiar titlul de profesor emerit35 ea cade victimă unei astenii nervoase acute care a necesitat internarea ei într-un spital de specialitate. Aici își rememorează viața de familie cu accente de bunătate incredibilă față de soțul ei vinovat într-un fel de starea în care se afla, arată constanță afectivă față de acesta, totodată i se dezvoltă sentimentul morbid al inutilității și al necesității cufundării ei în neființă. În sfârșit, își reface viața (familia 16) așteptând un copil. Munteanu se recăsătorește (12) cu Irina, divorțată de un conferențiar universitar de istorie3. Ea are însușirile unei fete răsfățate de părinți și nu reușește să-și înțeleagă soțul și, eventual, să-l ajute când este pus în fața grelei încercări a reintegrării în mediul profesional, după reîntoarcerea sa de la Roma. Constanța și Munteanu, ca poli ai unei familii din generația a treia sunt cei mai intenși risipitori, ea este instinctivă și se consumă mai mult afectiv,

iar el este prin excelenţă cerebral şi se uzează deseori sub raport psihic, depicând firul în patru. Atitudinea şi comportamentul ei duc la astenie şi la o stare de prestaţie, pe când condiţia lui duce la actul limită şi anume la sinucidere, din care este scăpat ca prin minune de doctorul Drăghici. Gabi, fiul lui Toma, o iubeşte pe Mimi, trăiesc împreună şi aşteaptă un copil. Fiind însă insuficient de matur, manifestând sechele de copil răsfăţat şi nefăcând eforturi de a înţelege situaţia lor, nu are tăria să clarifice legat relaţiile cu mama viitorului lor copil. Familia Vale-Anda (10) este cel mai puţin supusă dramatismului deşi nu a lipsit nici în cazul lor, în perioada când s-au cunoscut, o situaţie în cadrul căreia Vale a fost gelos iar Anda furioasă că el o supraveghează. Despre familia Sârbu (14) „— afernilia Stamate-Tiberiu (15) aflăm doar că ele au luat fiinţă.

Preda a prezentat cu simpatie viaţa risipitorilor. A vibrat cu lliijbiceritate în faţa încercării for demiurgice de a edifica o nouă familie. K Ceea ce nu ştim sigur este dacă el a crezut cu adevărat că aşa ceva va fotosibil. Viitorul acestui plan existenţial, în care singurul lucru cert era reopflul nelegitim al lui Gabi şi Mimi, nu se arăta a fi totuşi prea optimist.

& kx îl c. Neamul Lutsch II Tatăl lui Michael Lutsch37 pe nume Johan s-a născut în comună Ungurei, o localitate situată la nord-est de oraşul Sebeş, la o distanţă

De aproximativ 15 km de acest oraş. În 1857 Ungurei era un sat (aparţinând de Roşia de Secaş) cu o populaţie de 1234 de locuitori, în proporţie de 6637 & saşi de religie evanghelică-lutherană. În prezent to Ungurei mai există doar câteva zeci de familii de saşi. În vara anului 1998 am făcut o vizită de documentare în comună, în Biserica Evanghelică-Lutherană, bine întreţinută şi curată, erau în jur

de 10 permite şi cărţi de rugăciuni aflate pe băncile din faţă. Ele simbolizau dramatic aproape totală dispariţie a comunităţii săseşti din comună. Biserica Evanghelică Lutherană din Ungurei are pe tavan, într-o pictură religioasă, data de 1802 ce pare mai mult a indica o refacere a ei mai degrabă decât anul construcţiei ce se poate bănui din grosimea zidurilor şi arhitectura bisericii a fi mult mai veche, probabil secolul XDI sau XIV. Altarul, din lemn cioplit are picturile cu scene religioase bine păstrate şi este relativ modest, conform principiilor protestante. Imaginea centrală a altarului îl reprezintă pe Îsus răstignit, împrejurul ei sunt scene legate de răstignire. La balcon, e o orgă o veritabilă bijuterie tehnică, în condiţii de funcţionare perfectă. Pe, 2/vvon şi pe un perete se află două citate din Biblie în limba germană. Prii; ul este din Ioan 1633: „V-am spus aceste lucruri ca să aveţi pace în Mine. În lume veţi avea necazuri; dar îndrăzniţi, Eu am biruit lumea". Al doilea este tot din Ioan 2028: „După aceea, Iisus, care ştia că acum totul s-a sfârşit, ca să împlinească Scriptura, a zis; Mi-e sete". În fiecare duminică un preot, parcă cel din comună Petreşti, vine să ţină slujba pentru micul grup de credincioşi. Paznicul bisericii mi-a vorbit cu amărăciune de zilele când lăcaşul era bine umplut cu credincioşi, dornici de a asculta serviciile religioase şi muzica de orgă.

Johan Lutsch s-a născut dintr-o familie relativ modestă economic (având în proprietate o suprafaţă mai mică de l ha) dar cunoscută pentru trăinicia ei şi hărnicia tuturor, a băieţilor, dar şi a fetelor. Familia a fost constituită din părinţii: Martin Lutsch (bunicul lui Michael Lutsch), localnic din Ungurei şi Maria Lutsch născută Binder, originară din comună Apoldul de Jos, aflată la sud-est de oraşul Sebeş, la aproximativ 25 de km depărtare de acesta. Martin şi Maria

Lutsch au avut opt copii şi anume patru fete şi patru băieţi, după cum rezultă din schema următoare (folosită în mod curent în antropologia culturală) în care apare şi numărul de copii pe care i-au avut aceştia:

Prima generaţie a neamului Lutsch, Maria Lutsch
Martin Lutsch nasc. Binder
—
V
AAA
În
C O
2: 2: 0 o g 50 W? O 2 re e fă 3: 3” °i
Y P> l «i h 5 g ş.
— Ji> – 30
QJ (în Ai (W O) (şăe – 0* y
P
O S-o y p > i
P.
D>< J, OVJ w n> or c.
S
W 3.5
BLŞ SPU
Cio
tr „*”*
? T p te 3T
H-*
To 3 S, o „S „– 3 – 3

P (St D 3 {5 w o» qâi P n w w
N n! 5” S to cu cu» –»
T5 T3 T5 t3 cu oi 4 Ol K3 J C3 T! TS T!

Johan Lutsch, tatăl lui Michael, a părăsit comună pentru a lucra în oraşul Sebeş. La începutul anilor ’60 el era muncitor la circular, la Joagărul din această localitate. La cantina acestei unităţi economice a cunoscut-o pe viitoarea lui soţie, originară din Pianul de Jos, Katharina, născută Biemal, cu care s-a căsătorit în 1956 Katharina a fost dusă după război în Uniunea Sovietică la muncă forţată, unde a stat 5 ani. Cât timp saşii erau în Rusia, o parte din bunurile lor au dispărut, fiind furate. Aşa s-au întâmplat lucrurile şi în cazul familiei Biemal. Johan şi Katharina şi-au construit propria lor casă în Pianul de Jos. Johan Lutsch, din 1958 s-a ocupat de săpatul fântânilor, devenind unul din cei mai cunoscuţi specialişti în domeniu şi în zonă. El a săpat, după cum îşi aduce aminte foarte bine, 32 de fântâni în Pianul de Jos, în Hăpria, în Cugir, în Vântul de Jos, în Sibieni. După o perioadă de câţiva ani, când a fost angaja t ca muncitor la Uzină din Cugir, în primăvara lui 1987 a părăsit România împreună cu toată familia, în familia lui Johan şi Katharina s-au născut doi băieţi care datorită hărniciei lor, datorită faptului că acolo unde puneau ei mâna „se cunoştea” au fost numiţi „fraţii dinamită”. Familia completă a părinţilor lui Michael arată în felul următor:

A doua generaţie a neamului Lutsch
Johan Lutsch
Katharina Lutsch, nasc. Biemal
O = pă
Î
Hans-Johan, nasc. În 13 mai 1957
Michael, nasc. În 21 nov. 1958

Familia Johan şi Katharina şi cei doi fii împreună cu soţiile lor au plecat în Germania în 12 aprilie 1987 Cu toţii au stat timp de 3 zile în Lagărul de la Nürnberg şi, apoi, cinci

luni de zile în Lagărul de la Augsburg. După acest timp, au lucrat cu toţii aproape permanent, în domeniul serviciilor pentru particulari, la urmare a muncii depuse.

Hans-Johan are o casă proprie, iar Johan seniorul împreună cu Michael şi-au cumpărat şi ei o casă în aceeaşi localitate Augsburg. În 1997 Johan Lutsch şi fiii au cumpărat de la statul român cu 18 milioane lei casa familială din Pianul de Jos pe care au pierdut-o când au părăsit România. De casa părintească, care a suferit un profesionist şi costisitor proces de moderzizare are grijă îndeosebi Michael. Aici vine vară din Germania fratele lui împreună cu întreaga familie şi amândoi fraţii împreună cu familiile îşi petrec deseori sfârşitul de săptămână. Mama lui Michael a decedat în 1997 în vârstă de 75 de ani.

În stadiul ei de a treia generaţie, neamul Lutsch este constituit din două familii, aşa după cum se poate vedea din schemele care urmează:

A treia generaţie (1)

Renate Lutsch, nasc. Binder, în 1961

Hans-Johan Lutsch nasc. În 1957

A

Anemone, nasc. În Germania în 1988

Hans-Jurgen, nasc. În România în 1986

Familia Hans-Johan, Renate, care s-a constituit în 1985 şi cei doi copii locuiesc în Germania la Augsburg. Capul familiei lucrează în servicii pentru particulari (un gen de administrator) şi câştigă destul de bine pentru a asigura familiei un trai decent. Soţia, Renate este o femeie cultivată, are studii liceale şi este capabilă să întreţină o discuţie chiar cu un partener pretenţios sub raport cultural. Hans-Johan este un om hotărât, harnic, pragmatic şi se ţine de cuvânt.

A treia generaţie (II)

Rita Lutsch, nasc. Ebt în 1962
Michael Lutsch, nasc. În 1958
W – Zi.
A

Maria-Luise, născ. În Germania în 1989
Michael, născ. În România în 1982
Johannes, născ. În România în 1985

Aceasta este structura familiei lui Michael Lutsch, a celui care a construit Motelul Lutsch 2000 A celui care a adus faima neamului Lutsch cum nu a făcut-o nimeni altcineva şi a reînviat în zona Sebeşului spiritul întreprinzător săsesc. Rita Lutsch este originară din Petreşti, o comună mare şi înstărită, aflată la 4 km depărtare de oraşul Sebeş spre sud. Tatăl ei a fost şofer, este pensionar şi locuieşte în motel. Casa părintească a familiei Elst este locuită de o familie de romi şi Rita nu vrea să mai audă de ea. Nu vrea să ştie ce s-a întâmplat cu ea, adică în ce stare a ajuns. Michael şi Rita trăiesc acum în România, unde s-au reîntors cu copiii în 1998 Şi-au construite casă împărătească, iar copiii urmează o şcoală de limbă germană în comună Apoldul de Jos. Când nu sunt la şcoală, copiii sunt împărţiţi de Michael Lutsch în anumite sectoare ale motelului, unde fac o practică complexă, de la servitul clienţilor la luarea unor decizii manageriale.

Note şi bibliografie 1 The New Encydopaedia Britanică, Inc, Chicago ei, al, 1993 Family and Kinship 2 S. FI. Marian, Nuntă la români 3 Robin Fox, Kinship and Marriage, Penguin Books Ltd. Greatbritain 4 C. Lévi-Strauss, Leş structures elementaires de laparente, Mountan.

La Haye, 1967.5 George P. Murdock, Social Structures, Macmillan, New York, 1949.6 Robert Tonkinson, Theligolony

mob: Aboriginal victors of the desert crusade, Manlo Park, CA, Cummings, 1974.7 C.W.M. Hart and A.R. Pilling, The Tiwi of North Australia, Hoit.

Pinehart and Winston, New York, 1979; Jane C. Goodale, Tiwi wives: A Study of tine women of Meluille hland, North Australia, University of Washington Press, Seattle, 1971.8 Polygamy in the 80 s, „Connexions", 20 Spring, 1986.9 Gerald Berreman, Pahari Pofyandry: A Comparison, „American

Antiiropologist„, 641962; Himalayan po/yandry and the Domestic Cyc/e, „American Ethnologist„, 2.1975.10 Third Edition, Harper Collins Publishers, 1989.11 Arnold Van Gennep, Riturile de trecere, Editura Polirom, Iaşi, 1996.12 Alexandru Suciu, Nevoia actuală de ceremonial şi ritual, Editura Lux Libris, Braşov, 1998.13 Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.14 Michael C. Howard, Contemporan? Cultural Anthropology, Harper Collins Publishers, S.U. A, 1988.15 William A. Haviland, Anthropology, Harcourt Brace Collège Publishers, S.U. A, 1994.16 După Michael C. Howard, opera citată 17 După William A. Haviland, opera citată 18 W. Goodenough, Property, Kin and Community on Truk, Yale University, New Haven, 1951.19 Marin Preda, Risipitorii, Ediţia a IV-a revăzută, Bibliotecă pentru toţi, Editura Minerva, Bucureşti, 1972 Vol. I, p.10.20 Ibidem, p.24 f21 Ibidem, P-31 %2 Ibidem, p.8? 23 Ibidem, Vol. II, p.118 Î24 Ibidem, Vol. II, p.65.25 Ibidem, Vol. II, p.68.26 Ibidem, Vol. I, p. 193.27 Ibidem, Vol. II, p. 14.628 Ibidem, Vol. II, p. 106.29 Marin Preda, Imposibilă întoarcere, Editura Cartea Românească! 1972 pp.44 – 46.30 Marin Preda, Risipitorii, Vol. I, p.21 "31 Ibidem, p.22 "32 Ibidem, p.23.33 Ibidem, Vol. II, p.103 V34 Ibidem, Vol. II, loc, cit. – 35 Ibidem, Vol. II, p.

105.36 Ibidem, Vol. II, p. 58.37 Neamul Lutsch este un capitol din lucrarea Sasul Michael Lutsch, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 1999 autor Mihu Achim

PARTEA A 12-A RASĂ ŞI ETNIE

CAPITOLUL I RASELE LUMII

Categorisirea oamenilor după caracteristicile rasiale este destul de veche. Deseori oamenii, de o anumită rasă, se consideră pe ei înşişi ca fiind expresia normalităţii, a omului ca atare, „oameni adevăraţi", iar pe ceilalţi îi privesc ca fiind diferiţi şi anume într-un sens depreciativ. Aborigenii din sud-vestul Australiei se referă la ei înşişi folosind termenul de „oameni", pentru a se distinge de ceilalţi. Ţiganii, la rândul lor, se numesc romi, sensul principal al cuvântului rom fiind acela de „om". Ceilalţi oameni pentru ei sunt gadje, adică ceva inferior lor. O încercare cunoscută de clasificare a raselor a făcut-o în secolul al XVIII-lea, Karl von Linné (în patru categorii: albi, galbeni, negri şi indieni), în acelaşi secol, în Mexic, rasele erau clasificate în 16 categorii, iar David Hume a susţinut că, probabil, negrii sunt, în mod natural, inferiori albilor. Practica de a determina actele, atitudinile, politica şi, îndeosebi, cultura în funcţie de caracteristici rasiale, având drept consecinţă sugerarea unor forme de inegalitate socială între grupurile şi culturile umane, poate fi întâlnită şi astăzi, în anumite părţi ale lumii, uneori în forme destul de agresive. Ea e numită rasism şi este condamnată de lumea democrată.

A. Unitatea speciei umane

Paleontologia şi arheologia trasează originile omului în urmă cu aproximativ 2 milioane de ani. Deşi există trei mari ipoteze, cu privire la geneza omului modern şi răspândirea lui în întreaga lume şi anume, ipoteza Arca lui Noe, a Candelabrului şi a Evoluţiei reticulare, antropologii fără

rezerve sunt de părere că ne tragem dintr-un strămoş comun (homo erectus). Din perspectiva acestei poziţii, diferenţele ce pot fi observate astăzi şi pe care le numim rasiale sunt de natură relativ recentă, cel mult 50.000 de ani. Această unitate de origine, fundamentală a speciei umane este susţinută astăzi şi de genetică. Definiţia rasei, logic privind problema respectivă, ar presupune gruparea împreună a popoarelor între care distanţele genetice sunt mici şi atribuirea calităţii de rasă diferitelor popoare între care distanţele sunt mari. Dar când este vorba de oameni această procedură nu este operaţională, în existenţa de milenii a oamenilor au avut loc mişcări migratorii extinse, iar izolarea unui grup uman de celelalte a durat puţin şi a fost, de cele mai multe ori o excepţie. Datorită acestor fapte, diferenţierea dintre grupuri nu a ajuns la un asemenea nivel care să permită trasarea unor graniţe ferme între populaţii relativ omogene. Variabilitatea considerabilă a speciei umane, nu poate fi explicată în termenii diferenţelor dintre distanţele biologice şi genetice ale diferitelor grupuri, ci în termenii distanţelor ce urmează a fi găsite între membru individuali ai aceluiaşi grup uman. Conform datelor publicate de Richard Lewontin în 1974 media distanţelor genetice dintre doi indivizi creşte cu doar 7 sau 8 procente, când ei aparţin unor naţiuni diferite şi doar cu 15 procente, când ei aparţin unor grupuri considerate a fi rase diferite, înseamnă că ceea ce aseamănă oamenii între ei, dincolo de naţionalitate şi de rasă, deţine o pondere decisivă în raport cu ceea ce îi deosebeşte1

Ipoteza „Arca lui Noe" susţine dispariţia tuturor celorlalte populaţii, plecate dintr-un trunchi comun şi menţinerea doar a omului modern (homb sapiens sapiens), ce a apărut într-un singur loc şi anume, în Africa

subecuatorială. Acest homo a cucerit întreagă lume veche, fără niciun amestec cu populaţiile locale ale lui homo sapiens arhaiques 2

Ipoteza „Candelabru" susţine ideea unui trunchi comun şi devenirea omului modern pe mai multe linii locale ale lui homo sapiens arhaiques, ce a ocupat, apoi, diverse zone ale lumii vechi3

Ipoteza „Evoluţiei reticulare" este o combinaţie a celor două ipoteze. Ea admite existenţa unor continuităţi regionale ale lui homo sapiens arhaiques şi posibilitatea unor fluxuri genetice între diferite populaţii4

S îşi's i r «i O O 3-C O în 2.3 P.K. l 3 o g o o – g g o p şi ş g 0.2 D).

Homo sapiens sapiens

Ai:

X" f

A

Arrica Asia

A

—

Orientul

V

V Neandertha!

V!

Apropiat

I i

Turopa

f

Africa
K i:
Vv: –

Asia Orientul
J
Y Neanderthal; >
Apropiat
I *

Europa
A V j
I v…
K
Africa
r; – J M;
R * / 1 k
Asia Orientul
Neanderthal i

Apropiat

Europa 362 b. Rasa dinspre biologic spre antropologic

Există deseori o extremă confuzie între semnificaţiile biologice şi cele culturale sau sociale ale conceptului de rasă. De aceea este important să facem o clară distincţie între ele. Din perspectivă teoretică speculativă, o rasă biologică este un grup bine determinabil, a cărui membri împărtăşesc anumite trăsături genetice distinctive, rezultate dintr-un strămoş comun. Dar validitatea ştiinţifică a rasei, ca termen biologic, este discutabilă. Antropologii întâmpină mari

dificultăţi în aplicarea acestui concept abstract în cazul grupurilor reale de oameni.

Biologii şi influenţaţi de ei şi antropologii, de la sfârşitul secolului XK-lea şi începutul secolului XX, au încercat să definească rasă după aparenţă: o rasă este un grup de oameni ce se distinge de alte grupuri printr-o/enotip aparte, adică prin însuşiri caracteristice care s-au format în procesul dezvoltării individuale a membrilor lor. Orientarea a fost numită clasică, în încercarea de specificare a rasei, pe această cale, urmată şi de unii antropologi, au fost folosite două metode:

a) Apelul la o singură caracteristică (culoarea pielii, statura, forma craniului, trăsăturile feţei, structura părului, forma nasului, forma ochilor, grosimea buzelor) şi b) o combinaţie a trăsăturilor fizice (culoarea pielii şi structura părului; culoara pielii şi forma ochilor etc.).

Dintre criteriile fenotipice folosite în mod obişnuit pentru distingerea raselor menţionăm următoarele: 1 Indexul cefalic sau raportul dintre lăţimea maximă a capului şi lungimea lui maximă. Oamenii cu un cap lung (sau cu un cap îngust) sunt acei care au capetele relativ lungi şi înguste, în timp ce oamenii cu un cap scurt sunt acei care au capetele scurte şi lăţite. Capetele ce se înscriu între aceste două extreme sunt numite intermediare.

2 Indexul nazal care, asemănător ca în cazul precedent clasifică nasurile, în conformitate cu maximă lor lărgime şi lungime în înguste, intermediare şi late. Tehnicile de obţinere a măsurătorilor pentru aceşti indecşi se cheamă antropometrie. În afară de bandă metrică, antropologii folosesc în măsurătorile lor instrumente speciale, un fel de şublere. Ti

Ci b

Şi d e e e a f 3 Structura şi forma părului. Părul poate fi sub raportul structurii fin sau aspru. Ca formă părul se poate înscrie într-o scară de la neted la ondulat, răsucit, încreţit, lânos. Părul neted îşi capătă forma sa din forma circulară a secţionării ei transversale, în timp ce părul lânos se prezintă sub formă ovală alungită din aceeaşi perspectivă. Părul neted se găseşte cel mai adesea la asiatici, părul încreţit şi lânos este răspândit între oamenii din Africa subsahariană. Cele mai multe populaţii europene au un păr ce se înscrie între neted şi răsucit. Cele cinci forme ale părului neted sunt prezentate în figură alăturată.

Păr neted păr ondulat păr răsucit păr încreţit păr lânos 4 Forma ochiului. Forma ochiului variază în conformitate cu starea pliului mic al pielii de deasupra pleoapei de sus. În cazul asiaticilor, acest pliu al pielii atârnă şi ascunde complet marginea pleoapei (pliu complet), sau el poate acoperi doar colţul dinăuntru al pleoapei (pliu intern), în cazul populaţiilor nonasiatice acest pliu al pielii în general cade paralel cu marginea pleoapei („fără pliu"). Forma ochiului este ilustrată în figură de mai jos. M p/în „situaţie comună nonasiaticilor p/în intern situaţii comune celor mai mulţi asiatici 5 Culoarea pielii, părului şi ochilor. Culoarea pielii poate varia se la grupe de alb sau roz deschis spre măsliniu, galben sau negru cenuşiu, în cazul oamenilor care trăiesc în „regiunile tropicale predomină pielea de culoare închisă. Cea mai obişnuită culoare a părului este brun închis sau negru. Nuanţele deschise ale părului de la culoarea inului către auriu, brun deschis şi roşu sunt limitate înneral la unele populaţii europene şi descendenţii lor de shtutindeni. Irisul, porţiunea colorată a ochiului, poate varia de la albastru dinspre brun închis, verde său cenuşiu spre căprui sau negri, iliuanţele închise sunt de departe cele mai obişnuite. Luând

în considerare criterii variate referitoare la modul în care carată corpul uman antropologii au distins, în mod tradiţional, cel puţin ffcei „stocuri rasiale" majore. Acestea sunt Caucozofdu/din stocul alb; fstocul Negroid şi stocul Mongoloid. Antropologii au subdivizat aceste? Stocuri într-un număr variabil de „face". Astfel stocul Caucazoid, include, de obicei, rasele Nordică, Alpină, Dinarică, Polineziană şi altele. Stanley M. Gam, un reprezentant al antropologiei fizice americane a susţinut că în raport cu mărimea lor, putem face distincţie tetre două categorii de populaţii: 1) Rasa geografică (Europeană, Indiană, Asiatică, Micronesiană, Malaesian-Papuan, Polinesiană, Amerindiană, Africană, Anatoliană; 2) Rasa locală se referă la un tip de populaţie existentă ce se menţine fie prin bariere naturale, fie sociale. Astfel, putem constata aşa după cum rezultă din tabelul alăturat existenţa unei diferenţe în ceea ce priveşte trăsăturile fizice între două „rase locale 1 ale „rasei geografice" Europeană:

Comparaţia între două „rase" locale ale „rasei" Europene

Trăsătura fizică
Rasa locală

Europeană de nord-vest
Mediteraneeană
Indexul cefalic
Extensiune intermediară
Extensiune a capului alungit
Indexul nazal
Extensiune îngustă
Extensiune foarte îngustă
Profilul nasului

Drept
Drept sau concav
Buzele
Fine
Medii
Culoarea ochilor
Albastră, cenuşie sau căpruie
Brună
Culoarea părului
Blond sau brun deschis
Brun închis sau neagră
Forma părului
Netedă sau ondulată
Ondulată sau încrefit
Culoarea pielii „albă" sau roşiatică
Măslinie sau brun deschis
Construcţia corpului
Înalt cu picioare lungi

Relativ scund 366 * Clasificările obişnuite ale „raselor" se bazează pe presupunerea că fenotipurile sunt stabile şi fixate în ereditate. Cercetările ulterioare, de dată relativ recentă, oferă date conform cărora fenotipurile sunt flexibile. Se consideră că la constituirea lor contribuie atât genele cât şi mediul înconjurător. De pildă, populaţiile de culoare neagră din Africa tind să trăiască la tropice, o zonă ce se extinde 23 de grade la nord şi la sud de Ecuator, între Tropicul Cancerului şi Tropicul Capricornului, însă, încă nu se ştie cum intervin genele şi mediul înconjurător şi în ce măsură contribuie fiecare din aceşti doi factori luaţi separat şi cât o fac în interacţiunea lor.

Apelul insistent la trăsăturile fenotipice pentru determinarea raselor a fost însoţit de dificultăţi, ce au

complicat clasificarea acestora, în lucrări de popularizare şi, mai ales, la nivelul simţului comun s-a susţinut şi se susţine şi astăzi existenţa a trei mari rase, în funcţie de culoarea pielii: albă, neagră şi galbenă. Dar cei ce procedează astfel nu descriu cu precizie culoarea pielii. Oamenii „albi" sunt, mai degrabă, de culoare roz, cafeniu-roscată, bej. Oamenii „negri" sunt de culoare brună, într-o mare varietate de nuanţe. Oamenii „galbeni" sunt, de fapt, de culoare cafeniu-roscată sau bej. Aşa se face că termenii „albi", „negri" şi „galbeni" au fost consideraţi insuficienţi şi au fost înlocuiţi cu concepte ce par a corespunde exigenţelor ştiinţifice: rasa caucazoidă, rasa negroidă şi rasa mongoloidă. Cu timpul s-a ajuns la concluzia că aceste concepte nu pot acoperi întreaga realitate a raselor. Cercetătorii au trebuit să răspundă la întrebarea: unde să fie incluşi polinezienii? Culoarea pielii lor este între cea a caucazoizilor şi cea a mongoloizilor. Puşi în faţa acestei probleme, unii antropologi au modificat clasificarea raselor şi au acceptat existenţa încă a uneia şi anume a celei polineziene. Acelaşi lucru s-a întâmplat cu nativii americani. Sunt ei de rasă galbenă? Dar, culoarea pielii lor bate mai mult spre roşu. S-a ajuns a se accepta încă o rasă, cea amerindiană. Apoi, a urmat recunoaşterea raselor australiană şi a celei capoide (boşimanii din deşertul Kalahari).

În ultima jumătate de secol, în definirea biologică a „rasei" s-a produs o mutaţie importantă: cercetătorii şi-au schimbat atenţia dinspre fenotip spre genotip (genotip, înseamnă totalitatea trăsăturilor ereditare ale unui individ). Din punctul de vedere al geneticii „rasă" este un grup de indivizi cu o anumită frecvenţă a unei gene sau a unei combinaţii de gene. O metodă de a clasifica „rasele", din această perspectivă o oferă studiul caracteristicilor sângelui.

În acest caz, de pildă, se consideră că rasele sunt constituite din cei ce fac parte din grupele de sânge A B ŞI C. Dacă se include şi sistemul Rh, ce se împarte în/? Fi-pozitiv şi Rh-negativ, clasificarea raselor după acest procedeu are şase categorii: A pozitiv, B pozitiv, O pozitiv, A negativ, B negativ şi o negativ, înmulţirea numărului de gene, luate în calcul, sporeşte enorm numărul de rase. Critici dinspre antropologie s-au întrebat la ce foloseşte o clasificare a „raselor" bazată pe această metodă. Ei spun că o asemenea clasificare doar rearanjează datele deja existente, dar nu spun nimic, nici despre corelaţiile şi nici despre cauzele ce leagă între ele diferenţe şi asemănări dintre şi între grupurile umane numite „rase" şi nici despre comportamentul oamenilor plasaţi în cadrul lor.

În încheierea acestui paragraf trebuie să spunem că deşi, în ultima jumătate de secol, s-au făcut încercări serioase pentru a se ajunge la o definiţie ştiinţifică a rasei din punctul de vedere al biologiei, rezultatele nu sunt indiscutabile şi convingătoare. S-au făcut progrese, îndeosebi, în direcţia studierii diversităţii indivizilor speciei umane, a interdependenţei dintre factorul genetic şi mediu în explicarea acestei diversităţi. Din punctul de vedere al biologiei rasa însă rămâne şi astăzi o categorie a limbii engleze comune, ce se referă la grupuri discrete (precis determinabile n.n.) ale fiinţelor umane, care sunt separate de celelalte, pe baza unor trăsături fenotipice selectate arbitrară c. Definiţia socio-culturală a rasei

Conceptul biologic de rasă nu coincide cu definiţia dată de către antropologia culturală. Această definiţie a rasei pune accentul pe locul unde se plasează însuşi individul şi de locul unde fi plasează pe acesta ceilalţi oameni6 Putem vorbi de existenţa unor roşe socio-cultumle. Acestea sunt grupuri

de oameni ce se presupune că au o bază biologică, dar care sunt, de fapt, definite într-un context social şi cultural, mai degrabă decât într-unul ştiinţific. Antropologii culturali adoptând o atitudine realistă, nu îşi propun să descopere cum rasă în sensul ei (adică o determinaţie incertă), determină comportarea iilor. Ei pun accentul pe explicarea modului în care ideile şi cu privire la diferenţele rasiale (adică anumite elemente ale râi) influenţează comportarea şi acţiunile oamenilor. Ei se iuiesc să explice de ce oamenii continuă să acorde o atât de mare ţa unor asemenea trăsături cum sunt, culoarea pielii, structura forma nasului şi a buzelor etc. Să luăm câteva exemple, care; că, într-adevăr, rasa, ca un construct socio-cultural, ţine fjk domeniul realităţii.

Mai întâi, să ne referim la credinţa (că trăsătură culturală) acelor Iwnericam ce susţin că albii şi negrii sunt diferiţi din punct de vedere: – * necare din aceste grupuri reprezintă o categorie rasială, 0 graniţe bine stabilite. Important în acest caz e să vedem cum ajunge cineva, pe o cale culturală, să fie numit şi privit ca fiind „negru", în societatea americană, de exemplu, oricare individ obţine identitatea sa rasială la naştere. Dar rasa, după cum am mai arătat, nu se bazează pe biologie sau pe moştenirea genetică a strămoşilor. Să luăm cazul intui copil rezultat dintr-o căsătorie sau o relaţie „mixtă social": negru-alb. Se ştie că 50 la sută dintre genele copilului vin de la un p &inte şi 50 la sută de la celălalt părinte. Cu toate acestea, în societatea americană există tendinţa de supralicitare a eredităţii şi de calificare a copilull ca fiind negru. Această tendinţă este arbitrară. Luând în considerare genotipul va fi tot atât de logic să clasificăm copilul ca fiind aft>. Mai mult decât atât, uneori regulile americane pentru obţinerea statusului rasial

pot fi şi mai arbitrare, în unele state ale S.U.A. oricine este cunoscut că are un strămoş negru, indiferent cât de îndepărtat, este calificat ca un membru al rasei negre. Aceasta este o regulă de descendenţă (ea atribuie identitate socială pe bază de origine), ce se fertâlneşte foarte rar în afara S.U.A. Ea se cheamă hipodescendenţă (hipo înseamnă joasă) deoarece ea, în mod automat, plasează copiii unei căsătorii sau relaţiile dintre membru unor grupuri socioeconomice diferite, în grupul mai puţin privilegiat. Hipodescendenţă îi împarte pe americani în două grupuri, ce sunt inegale în ceea ce priveşte accesul lor la bogăţie, putere şi prestigiu, în alte ţări regulile de clasificare a diferenţelor biologice dintre oameni sunt foarte diferite în raport cu cele din S.U.A. Astfel, în Brazilia, pentru a numi rasa cuiva se poate l face o selecţie din peste 500 de termeni diferit, ce iau în considerare variaţia fenotipică ce există în cadrul populaţiei.

Un alt exemplu ce vine în sprijinul ideii că noţiunea de rasă se întemeiază pe diferenţe nonbiologice, culturale, ni-l oferă modul în care este tratată uneori relaţia dintre rasă şi inteligenţă. Credinţa în inferioritatea nativă a unei râse în raport cu alte rase a fost susţinută de naziști (rasa ariană este superioară tuturor celorlalte), de colonialiştii europeni în diverse părţi ale lumii, de ideologia apartheidului în Africa de Sud şi de segregaţioniştii actuali americani. Un mijloc folosit pentru a „proba" superioritatea unei rase a fost şi este Coeficientul de inteligenţă (IQ). Arthur Jensen este unul dintre susţinătorii ideii că inteligenţa măsurată prin IQ este determinată de gene. Mai precis, el a semnalat faptul că, în medie, performanţele negrilor americani pe testele IQ sunt mai puţin bune decât ale albilor americani. Jensenismul susţine că negrii sunt ereditar incapabili să obţină

performanţe tot atât de bune că albii, în realitate, explicaţiile ce iau în considerare factorii de mediu (în special, cei sociali şi culturali) sunt mult mai convingătoare decât sunt susţinerile cu trimitere la gene şi rasă ale lui Jensen. Conrad Phillip Kottak consideră că scorurile IQ nu măsoară inteligenţa nativă, ci inteligenţa fenotipă, cu referinţă la standardele clasei de mijloc. Astfel, un studiu prezentat într-o şedinţă a Asociaţiei Americane de Psihologie, ţinută la Washington D. C, în 1971 efectuat pe mai mult de 900 de elevi mexicani americani şi negri din şcolile elementare, a dezvăluit existenţa unei relaţii sistematice între atributele sociale, economice şi culturale ale mediului familial şi performanţele obţinute pe testul de inteligenţă. Media scorului IQ, atât pentru mexicanii americani cât şi pentru negri, a fost semnificativ sub media naţională, însă, luându-se în considerare factorii socio-culturali, influenţa mediului familial asupra performanţelor şcolare s-a dovedit foarte clară.

În sfârşit, nu putem omite diferenţele de venit şi tratamentul social şi cultural general, ce construiesc, uneori dramatic, definiţiile socio-culturale ale unor rase. Diferenţele de venit sunt ilustrate prin situaţia din S.U.A. (unde se poate vedea o evoluţie, parcă favorabilă) 7 iar cele de tratament social general din Africa de Sud, în perioada când apartheidul nu fusese abolit8

Situaţia venitului în S.U.A.

Venitul (dolari)

Negrii 1970.1986

Albii 1970.1986

Peste 50.000

208

5.000

Sub 5.000
Africa de Sud 1989
Tratamentul
Negrii
Albii
Eligibilitatea
Niciodată
La 5 ani
Număr de doctori 1 la 91.000.1 la 330
Număr de învăţători pe copi!
Ila60
Ila22
Costul educat
Plătită
Gratuită
Mortalitatea infantilă 20 % la oraşe 40% mediul rural

Media duratei vieţii 51 ani bărbat 65 ani bărbaţi 48 ani femei 73 ani femei
Venit lunar în minerit 251 dolari 1222 dolari
Venit lunar în industrie 362 dolari 1429 dolari
Venit lunar în construcţii 297 dolari 1429 dolari
Venit lunar în alimentaţie şi

Comerţ cu amănuntul 242 dolari 1174 dolari 371 d. Antropologia culturală a rasei

Deosebirile fenotipice şi genotipice la care ne-am referit sunt, după cum s-a văzut, fenomene studiate de biologie şi nu prezintă un interes aparte în cunoaşterea realităţii sociale şi culturale, Antropologia culturală este preocupată doar de construcţia de către oameni a unor

semnificaţii ocazionate de fenomenele respective şi de influenţa pe care o au aceste semnificaţii în relaţiile pe care oamenii le stabilesc între ei. Dacă oamenii, aflaţi într-o anumită situaţie socială şi plecând de la unele fenomene biologice (semne exterioare), se percep ca fiind o unitate aparte, adică o rasă şi ajung să creadă că ei sunt aşa ceva, atunci ei, cu o mare probabilitate, se vor comporta şi vor acţiona într-un mod particular caracterizat prin: 1 membrii acestei unităţi său râse stabilesc între ei o loialitate comună; 2 că tendinţă, se vor căsători doar între ei; 3 membrii altor unităţi, de acelaşi tip (râse), îi vor privi ca fiind diferiţi. Dacă rasa, în această accepţie antropologică are sau nu o bază biologică e de mai mică importanţă. Principală e construcţia ei ca un domeniu al realităţii sociale şi culturale şi credinţa oamenilor în realitatea rasei, ca faptsocio-cultural (evreii, de pildă, sunt consideraţi a fi o rasă aparte, deşi din punct de vedere biologic ei sunt caucazoizi).

Antropologia culturală a rasei este constituită din câteva domenii mai importante9 Acestea pot fi formulate astfel: 1 Studiul rasismului, adică a ideologiilor rasiale ce susţin că inegalitatea socială dintre anumite grupuri îşi are cauza în moştenirea biologică, respectiv genetică a membrilor acestora; 2 Determinarea structurilor sociale ce generează şi sprijină diferitele ideologii rasiste şi, mai ales, a interacţiunii dintre clasele sociale, etnie şi rasă; 3 Analiză istorică a originilor rasismului, cu referire specială la colonialism şi anticolonialism; 4 Studiul situaţiei actuale a inegalităţii dintre rase pe piaţa forţei de muncă şi în comunităţile din societăţile preindustriale.

În sfera antropologiei culturale a rasei, în ultimul timp, câteva probleme s-au bucurat de o atenţie deosebită. Mai întâi, trebuie fhlist.

* era sub semnul întrebării a tezei superiorităţii rasei Această teză este, de regulă, justificată prin nivelul înalt, conomic şi ştiinţific, atins de anumite ţări europene şi nord-ame-tâne. Dar se uită mai multe lucruri: avantajele geografice, nelegate a, de care au beneficiat albii au fost datorate exploatării altor, prin colonizare şi alte forme de dominaţie; rezultatele diferite unor grupuri religioase în cazul rasei albe (Max Weber şi ideea şi cu privire la spiritul protestant); rezultatele extraordinare, 4 gjinologice şi economice, obţinute de rasa galbenă în Asia de est jfcau de unele popoare brune sau negre din Asia şi Africa. L în al doilea rând, este demnă de menţionat distincţia ce se face l astăzi între rasism (racism) şi rasialitate (racity). Rasismul de referă r la stigmatizarea şi opresiunea raselor. Rasialitatea10 se referă la „solidaritatea şi eforturile, celor ce se consideră ca aparţinând uneia I şi aceleiaşi rase, de a face faţă rasismului. Acest fenomen există. Realmente şi este sugerat, de exemplu, de lozinci de tipul „Black pride" ţmândrie neagră), „Black power" (puterea neagră) şi „Black îs – beautiful" (negrul este frumos), afirmate printre negrii din S.U. A şi 4 e idealizarea de către ei a Africii, ca patrie-mamă, considerată drept un simbol al solidarităţii lor şi o bază de mobilizare în grupuri, asociaţii voluntare şi organizaţii politice.

În al treilea rând, este necesar de menţionat tendinţa de a se abandona ideea rasistă a superiorităţii unor râse în raport cu celelalte. Pe acest fundal se încearcă renunţarea la termenul de rasă în favoarea celui de etnie. Această schimbare înseamnă înlocuirea unor trăsături atribuite negrilor pe considerente biologice, cum ar fi urâţi, buboşi, murdari, stupizi şi agresivi, în favoarea unor caracteristici atribuite pe considerente culturale, cum ar fi agresivi şi

criminali, incapabili, atletici dar nu şi deştepţi etc. Dar, se cuvine a fi relevat faptul că schimbarea respectivă nu diminuează forţa rasismului care şi-a modificat doar înfăţişarea. Preferinţa pentru termenul de etnie rezultă din aceea că pe calea tranziţiei de la statusul de rasă la cel de etnie se reduce simţitor perioada de timp de trecere spre asimilare, conversie religioasă, adoptarea unei noi limbi sau adoptarea unui nou stil de viaţă. Aşa s-au petrecut lucrurile cu chinezii şi japonezii din California, care în secolul al XIX-lea au fost numiţi „pericolul galben", iar astăzi sunt evidenţiaţi ca făcând parte din grupuri etnice distincte într-o Californie multiculturală.

În al patrulea rând, s-au făcut progrese în tratarea problemei relaţiilor dintre rasă şi clasă. Legătura dintre ele apare clar în exemplul Braziliei. Aici inter-mixajul stocului fizic (al raselor) a fost atât de extins încât există un continuum de la tipul caucazoid, prin diferite trepte de înfăţişare fizică, spre tipul negroid, existând doar o minoritate la fiecare pol. Polii, prin urmare, reprezintă punctele de referinţă, dar cei mai mulţi indivizi se află între ei. Însă, deşi nu există un grup social marcat, în mod formal, de una sau alta dintre culorile extreme (alb, respectiv negru), puţini negrii pot fi găsiţi în clasele de sus şi cei mai mulţi dintre ei sunt săraci. Diviziunea internaţională dintre Nord şi Sud (sau, foarte aproximativ, între ţările dezvoltate din punct de vedere industrial şi ţările în curs de dezvoltare sau între ţările bogate şi ţările sărace) este, în mare, o diviziune între albii euro-americani (cu unii galbeni din Asia de est), pe de-o parte şi negrii şi brunii din Africa şi Asia, pe de altă parte.

CAPITOLUL II ETNIA a. Relevanţa contemporană a problematicii etniei în decursul timpului, termenul de etnie

a căpătat o încărcătură de semnificaţii foarte diverse (antropologice, filosofice, politice, psihologice, sociologice, juridice, publicistice). Unele dintre ele continuă şi astăzi, sub o formă sau alta, să circule şi să influenţeze benefic cunoaşterea şi mişcarea ideilor. Altele sunt un balast, ce îngreunează şi chiar îmbolnăvesc cunoaşterea şi înţelegerea ei, dintr-o perspectivă ştiinţifică riguroasă, lată câteva definiţii şi interpretări ale etniei, de care antropologia culturală se cuvine să ţină seama, să le supună unui scrutin exigent şi să se delimiteze, dacă e cazul, de ele. Mai întâi, trebuie să menţionăm concepţia după care grupul etnic ar fi o existenţă prenaţională, afirmată în istorie în primele sale faze şi care continuă să existe în societatea contemporană, ca o enclavă a trecutului. Ca un exemplu, putem aminti ideea conform căreia „etnia, prenaţiunea este funcţionarea solidarităţii globale, situată deasupra nivelului triburilor şi pe terenul căreia, ca o desăvârşire, apare naţiunea" 11 Putem remarca, de asemenea, interpretarea biologizantă a etnicului, după care etnia este identică cu rasa, înţeleasă ca un fapt esenţial biologic. Această poziţie a fost şi este susţinută de către ideologia şi practicile de tip rasist. În sfârşit, merită subliniată înţelegerea etniei într-o manieră spiritualist – psihologizantă. În această orientare se înscrie şi concepţia lui C. Rădulescu – Motru, după care etnicul unei naţiuni este „însuşi sufletul unei naţiuni, întrucât acest suflet se manifestă sub influenţa conştiinţei de comunitate între membrii naţiunii" 12 în sfârşit, trebuie menţionată poziţia eclectică în care distincţia dintre rasă şi etnie dispare: „Un «grup etnic» este o colectivitate într-o societate mai largă, având o origine comună, reală sau presupusă, memoria unui trecut comun şi un accent cultural pus pe unul sau mai multe elemente simbolice ce definesc identitatea grupului, cum

sunt rudenia, religia, limba, un teritoriu comun, naţionalitatea sau înfăţişarea fizică13

Problematica etnicului prezintă importanţă nu doar din punctul de vedere teoretic, al confirmării sau infirmării anumitor ipoteze, cu privire la ceea ce este etnia şi la determinarea fenomenelor şi proceselor corelate cu ea. La sfârşitul deceniului trecut, unde s-a remarcat anul 1989 şi în actualul deceniu, etnia a căpătat o importanţă cu totul deosebită în lumea contemporană. La aceasta a contribuit căderea comunismului real din Europa, înteţirea fundamentalismului arab, conflictul dintre unele ţări arabe şi Israel, disoluţia dramatică prin război a Jugoslaviei, confruntarea dintre sârbi şi albanezi în regiunea Kosovo, conflictul ruso-cecen, conflictele etnice din Africa (îndeosebi din Somalia), menţinerea şi exacerbarea periodică a conflictului dintre catolici şi protestanţi în Irlanda de Nord, conflictul dintre basci şi administraţia spaniolă etc.

Situaţia din S.U. A, ţară în care se susţinea până recent" că este un „melting pot" (creuzet), în care toate etniile sunt asimilate într-o nouă activitate socială şi culturală în care ele îşi pierd limba distinctivă, obiceiurile şi cultură proprie (în a doua şi a treia generaţie după ce vin în America), a devenit semnificativ diferită astăzi. Hispanicii şi, mai precis, latinos rezistă procesului de asimilare prin intermediul unor factori economici şi politici, afirmându-şi viguros limba şi cultură proprie, pe care le consideră nu doar competitive limbii engleze şi culturii americane, ci chiar superioare acestora15 Aşa se explică creşterea demografică deosebită a populaţiei latinos şi cerinţele afirmate, în unele state americane, de această populaţie pentru a li se recunoaşte limba, ca limbă oficială (de exemplu, în Ronda). Complexitatea stărilor de lucruri din S.U.A. rezultă cu claritate din următoarele date: în

această ţară există 177 de grupuri etnice diferite, reprezentând 40 de religii şi vorbind 125 de limbi. Totodată, are loc o schimbare a ponderii diferitelor rase şi etnii ce conţine, în perspectivă, pericolul unor conflicte interrasiale şi interetnice".

Rasele şi etniile principale în S.U.A.

Dacă tendinţele

Actuale se menţin
Albii
Negrii
Hispanicii (latinos)
Asiaticii şi alţii

În Europa Centrală şi de Est, considerată deseori de analiştii politici un butoi cu pulbere cu fitilul mereu aprins, există 30 de etnii ce trăiau în 1989 în 7 state: Polonia, Cehoslovacia, Ungaria, România, Iugoslavia, Bulgaria şi Albania, în ultimii ani, în această zonă, sub influenţa unor factori politici, economici, strategici şi, nu în ultimul rând, etnici, Cehoslovacia s-a despărţit în Cehia şi Slovacia iar Iugoslavia în Slovenia, Croaţia, Serbia şi Bosnia. Dacă vom calcula ponderea celor mai însemnate etnii din Europa Centrală şi de Est vom obţine următoarea situaţie, din care rezultă clar că zona e dominată de slavi17:

Etnia
Populaţia (cifră rotunjită)
Polonezi 38 milioane
Români 20 milioane
Unguri 13 milioane

Cehi 10 milioane
Sârbi 8 milioane
Bulgari 8 milioane
Croaţi 5 milioane
Slovaci 5 milioane

În Europa Occidentală, în aproape fiecare ţară, există un procent oarecare, deseori semnificativ, de alte etnii (în Franţa, în Germania, în Italia, în Anglia, etc.). Ceea ce este mai important, din punctul de vedere al relaţiilor interetnice, este faptul că în unele din aceste ţări există emigranţi de alte etnii decât cele europene (magrebieni, kurzi, asiatici). Aceştia creează ţărilor respective probleme sociale şi culturale ce iau, uneori, forme violente (cazul kurzilor în Germania). Situaţia este şi mai complexă în zona fostei Uniuni Sovietice. Pe acest teritoriu trăiesc populaţii ce vorbesc peste o sută de limbi şi care formează aproape tot atâtea etnii. Nu poate fi omisă nici problema ţiganilor al căror număr a devenit deloc neglijabil în mai multe ţări din Europa (inclusiv în România) şi care sunt prezenţi semnificativ şi în S.U.A. (după unele statistici, în jur de l milion). Ei au fost uneori subiectul, iar alteori obiectul unor conflicte sociale ce au luat forme grave (incendii, răniţi şi morţi).

Referindu-ne la situaţia României trebuie menţionat că, în 1992 populaţia ţării a fost de 22760449 de locuitori18 Aceştia, într-un «F

CE ai se deai e< s

H n

R e procent decisiv, 894% sunt români, 71% sunt unguri şi 35% alte etnii. Populaţia de etnie maghiară lipseşte în 24 de judeţe ale ţării şi găseşte răspândită, îndeosebi, în cinci judeţe:

Se
Harghita
Covasna
Mureş
Satu-Mare
Bihor

Problema relaţiilor dintre români şi maghiari în România are o istorie îndelungată, cu evoluţii, uneori, accentuate, având consecinţe importante asupra relaţiilor interetnice, cum ar fi „cedarea" unei părţi din Transilvania, în 1940 sub presiunea Germaniei naziste; evenimentele din martie 1990 din Tg, Mureş 19 solicitările U.D.M.R.

— Ului de a se asigura etniei maghiare drepturi colective, autonomie culturală şi chiar teritorială.

B. Ce este etnia?

Max Weber ne-a lăsat o definiţie a etniei foarte largă: „acele grupuri umane ce susţin o credinţă subiectivă într-o origine comună, datorită similarităţilor de tip fizic sau a obiceiurilor sau a amândurora, sau datorită memoriei colonizării sau migraţiei" 20 Totodată, el a ajuns la concluzia că fenomenul respectiv e mult prea cuprinzător pentru a fi folositor ştiinţelor sociale şi că, datorită acestui fapt, el trebuie abandaonat ca fiind nepotrivit unei analize riguroase, în ceea ce ne priveşte îndrăznim să nu fim de acord, în această problemă, cu Max Weber şi să propunem o definiţie operaţională pentru cunoaşterea şi interpretarea de către antropologia culturală a etniei.

Pentru a avea un răspuns cât de cât satisfăcător la întrebarea: Ce este etnia? E necesar să ţinem seama de câteva elemente importante, ce intră, sau s-ar cuveni să intre, într-o definiţie exigentă a acesteia. Avem în vedere următoarele aspecte: 1 Etnia este un grup relativ mare de

oameni. Această determinare este de două ori vagă. Ea ne sugerează că etnia nu este un grup mic, dar nici nu ne spune că este un grup mare, cum este clasa socială sau naţiunea. Totodată, considerând-o un grup se face parcă abstracţie de calitatea de comunitate deseori atribuită etniei.

2 Etnia este o parte dintr-un grup mai larg. Ar fi credem mai nimerit să se spună că ea face parte dintr-o societate, înţelegând prin societate un sistem socio-cultural (cum ar fi, de pildă, naţiune-stat).

3 Etnia se particularizează în raport cu alte grupuri prin trăsături proprii, reale sau imaginare (deseori crezute ca fiind reale), recunoscute sau construite de către membrii etniei şi de către indivizi aparţinând altor etnii sau altor grupuri. Privită astfel, etnia se particularizează printr-un conţinut complex şi aflat într-o permanentă schimbare. Cel puţin câteva axe de determinare trebuie avute în vedere în legătură cu acest aspect: axa real – imaginar; axa imaginea proprie – imaginea altora; axa timp trecut – timp prezent – timp viitor. Problema etniei ca imagine sau construcţie „indexată" (cine o face şi când anume) a realităţii sociale şi culturale poate fi prezentată în complexitatea ei prin următoarea schemă, ce semnalează 10 situaţii (de la ăla):

A. Etnia reală, adică aceea care poate fi determinată prin studii ştiinţifice, cu intenţii de obiectivitate. Despre posibilitatea cunoaşterii acesteia şi dificultăţile ei vorbeşte Îke Daun în lucrarea sa intitulată Mentalitatea suedeză21 (Humanitas, 1995).

B b. Etnia ca imagine a altora, în cunoaşterea acesteia se folosesc chestionare în care subiecţilor li se cere să menţioneze atributele şi ce bă se di d a ei a fi n

R e i i (pozitive şi negative) ale diferitelor etnii, într-o cercetare, având la bază această metodă, efectuată în rândul

studenţilor clujeni (în jur de 1300), în anul 1993 am obţinut următoarele rezultate:

Japonezi
Americani
Ruşi 1 Inteligenţi 32%
Pragmatici 28%
Agresivi 22% 2 Harnici 23%
Civilizaţi 17%
Leneşi 16% 3 Inventivi 14%
Întreprinzători 12%
Be {ivi 11% 4 Buni muncitori 13%
Inteligenţi 11%
Sensibili spiritual 11% 5 Ordonaţi 11%
Decăzuţi moral 1.1 %
Necivilizaţi 7%
Romii
Ungurii
Românii 1 Agresivi 20%
Naţionalişti 23%
Ospitalieri 31% 2 Leneşi 19%
Harnici 20%
Inteligenţi 14% 3 Murdari 18%
Mândri 12%
Sensibili spirituali 13% 4 Necivilizaţi 17%
Dominatori 12%
Harnici 12% 5 Necinstiţi 17%
Ordonaţi 11%
Toleranţi 10%

Un inventar comentat al imaginii străinilor (personalităţi culturale) despre români poate fi găsit în lucrarea lui Ion F. Buricescu intitulată Sufletul românesc? 2 Aici el notează, de pildă, ce spune la un moment dat Andre

Bellesort în cartea lui La Roumanie contemporaine2 despre viaţa de societate românească: „Scandalul – care de altfel nu este aici mai frecvent ca în celelalte capitale – trece aici uşor, acoperit repede. Este un cuvânt care se iveşte în mod statornic pe buzele româneşti, jumătate surâs, jumătate suspin şi atât de plin de milă! Doamna X a înşelat, se zice, pe soţul ei: sărmana! Şi domnul X s-a consolat cu doamna Y. sârmanu/! Dacă cineva se căsătoreşte, divorţează, se recăsătoreşte, este iubit, înşelat, reluat, părăsit (dacă) se naşte, moare, se ruinează, se îmbogăţeşte, mereu este bietul] sau biata!" Este, în această ordine de idei deosebit de interesantă lucrarea lui Klaus Heitmann, intitulată sugestiv: Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german.24 c. Etnia ca imagine proprie. Îke Daun, în cartea menţionată, l aminteşte o anchetă, desfăşurată în 1985 pe 1096 subiecţi, având drept scop de a semnala caracteristicile pe care suedezii şi le atribuie lor înşişi Iată primele zece caracteristici cu procentele lor:

Invidioşi
Rigizi
Muncitori
Iubitori de natură
Tăcuţi
Cinstiţi
Incorecţi
Şovini
Mândri
Adepţi ai egalităţii

Ion F. Buricescu, prezintă în lucrarea citată, sub o formă critică şi imaginea unor personalităţi proprii, cu privire la specificul nostru etnic. Astfel, Dimitrie Cantemir, în Descrierea Moldovei, se referă la ospitalitatea, despre care

toţi călătorii străini o laudă: „E de laudă. Ospitalitatea pe care o acordă călătorilor şi străinilor. Deşi sunt foarte săraci, din cauza vecinătăţii tătarilor, dar o mâncare şi un adăpost nu refuză trecătorului, ba chiar pe cel cu cai îl ţin trei zile fără plată. Pe cel care vine, fi primesc cu bunătate şi veselie, ca şi cum ar veni un frate sau o rudă". Dar tot Cantemir spune: „iubirea de patrie porunceşte a lăuda neamul în care ne-am născut şi a recomanda pe locuitorii ţării noastre de origine; pe de altă parte, iubirea adevărului se opune şi opreşte a lăuda faptele pe care dreapta judecată ne sfătuieşte a le critica. Ar fi mai de folos pentru patrie, dacă locuitorii şi-ar pune înaintea ochilor cu sinceritate viciile, în care se bălăcesc, decât s-ar înşela înşişi printr-o blândă linguşire şi printr-o scuză iscusită, încât să se creadă că bune sunt faptele lor, pe care le critică toată lumea deprinsă cu moravuri mai alese".

D. Acea parte a etniei reale ce nu este surprinsă nici de imaginea proprie şi nici de imaginea altora despre etnie. Ea este un teren necunoscut sau nepreferat de membrii propriei etnii sau ai altor grupuri. Tip co t» se act st f în ne n t

Această zonă ţine de domeniul ipotezei şi pentru a fi confirmată trebuie efectuate cercetări ştiinţifice multicomparative.

E. Elementele imaginii proprii asupra etniei ce nu se suprapun nici cu elementele imaginii altora asupra etniei şi nici cu cele ale etniei reale.

I. Elementele imaginii altora asupra etniei ce nu se suprapune nici cu elementele proprii asupra etniei şi nici cu cele ale etniei reale, g. Imaginea etniei ca identitate între etnia reală şi etnia ca imagine proprie.

H. Imaginea etniei ca identitate între etnia reală şi

etnia ca imagine a altora.

I. Etnia ca o coincidenţă între imaginea proprie şi imaginea altora despre etnie.

J. Imaginea etniei ca identitate între etnia reală, imaginea proprie şi imaginea altora despre etnie. Problematica etniei din cele trei perspective (reală, proprie şi a altora) nu este doar una ştiinţifică, ci şi una practică. Alţii pot manipula imaginea despre o etnie, într-o anumită situaţie dată şi cu un anumit scop. Înaintea, în timpul şi după evenimentele din decembrie 1989 a fost pusă în circulaţie în lume, de către forţe influente în mass-media, o imagine deteriorată, chiar catastrofică, despre etnia română. Au făcut-o anumiţi factori care nu priveau cu ochi buni o posibilă unire a României cu Basarabia şi Bucovina de Nord. Au făcut-o anumite cercuri revizioniste maghiare în intenţia de a dovedi lumii că românii nu pot administra anumite teritorii (Transilvania). Construcţia unor false imagini despre o etnie sau alta, prin simbolizări pozitive şi/sau negative erodează relaţiile dintre etnii şi face loc unor posibile conflicte între ele. Cât priveşte imaginea proprie a românilor despre etnia lor ea se poate situa şi efectiv se situează pe diferite modele atitudinale cu consecinţe asupra comportării şi acţiunilor sociale: etnorealistă (încercând să corespundă stării reale a etniei), etnocentristă (devierea de la etnia reală spre un imaginar înfrumuseţat şi chiar înfumurat) şi etnomarginalistă (devierea de la etnia reală spre un imaginar negativ, catastrofic).

4 Membrii etniei au sau cred că au o descendenţă comună, iar grupul etnic o istorie proprie a devenirii şi evoluţiei lui. În această zonă a definiţiei etniei intră miturile genezei etnice (să spunem mitul întemeierii Romei), istoria populară a etniei (susţinută de legende şi alte forme ale

culturii populare) şi istoria serba de istorici sau oameni politici ce tinde că ideal spre obiectivitate, dar care, rareori, se apropie de această cerinţă. De aceea istoriile a doua etnii, apropiate teritorial şi chiar ca destin sunt aproape întotdeauna în divergenţă dacă nu în conflict. De aceea istoricii sunt mai mult ideologii unei etnii decât slujitorii ei ştiinţifici. Credinţa membrilor grupului etnic conform căreia ei împărtăşesc aceeaşi descendenţă dă naştere unui sentiment adânc înrădăcinat, oarecum ca o extensiune a relaţiilor de rudenie.

5 Trăsăturile proprii unei etnii sunt bazate pe tradiţie sau se crede că au o asemenea calitate. Apelul la tradiţie în definirea etniei ne obligă să luăm în considerare ideea lui Max Weber conform căreia acţiunea tradiţională nu intră în cadrele acţiunii raţionale, ci a celei nonraţionale şi să fim mai prudenţi în a identifica tradiţia cu valoarea. Este posibil însă ca tradiţia să întruchipeze şi elemente de cunoaştere verificate în cursul timpului, în acest caz ea poate fi o parte a unei acţiuni raţionale. Dar tot atât de bine poate întreţine o stare propice unor desfăşurări sociale din care raţiunea este înlocuită cu pasiunea oarbă sau malefică.

6 Etnia se deosebeşte de rasă prin aceea că ea nu se determină prin raportare la anumite trăsături biologice moştenite, ci la trăsături achiziţionate şi însuşite prin socializare şi inculturaţie. Astfel japonezii-japonezi şi americanii de origine japoneză posedă aceleaşi trăsături fizice, considerate de natură biologică. Dar ei se manifestă ca factori ai realităţii sociale prin comportamente, acţiuni, componente ale culturii etc, diferite, altfel spus printr-un mod de viaţă propriu în ciuda rasei lor comune.

7 Internalizareaprin socializare şi experienţă proprie a trăsăturilor specifice etniei de către membrii ei dă naştere

conştiinţei identităţii etnice. Este situaţia când un individ foloseşte pronumele „noi” pentru a denota grupul cu care el se identifică etnic. „Noi” este sinonim cu „grupul nostru” sau „grupul interior” (îngroup) spre deosebire de grupul celor de altă etnie numit şi „grupul străinilor” sau „grupul exterior” (out-group).

8 Pe temeiul conştiinţei identităţii şi a tradiţiilor existenţiale membrii unei etnii construiesc o comunitate specifică, manifestată ţi o b

ŞI d d a e’s f r i în anumite relaţii între ei mai strânse şi, uneori, părtinitoare şi privilegiate în raport cu relaţiile cu membrii altor etnii. Pentru a exprima această latură a etniei se foloseşte termenul de comunitate etnică (ceea ce este mai mult decât conţinutul conceptului de grup). În felul acesta conştiinţa identităţii evoluează spre o altă stare şi anume spre aceea de conştiinţa comunităţii etnice. C. Rădulescu-Motru priveşte conştiinţa comunităţii etnice ca evoluând la rândul ei de la conştiinţa comunităţii de origine la conştiinţa comunităţii de limbă şi, apoi, la conştiinţa comunităţii de destin25 Prin alegere sau prin lipsă de la alte posibilităţi sau obligaţii membrii grupurilor etnice deseori se strâng în propriile lor vecinătăţi şi cea mai mare parte a interacţiunii lor se petrece cu ceilalţi membri ai grupului lor. 9 Trăsăturile ce caracterizează o etnie sunt de natură exclusiv culturală, fapt acceptat aproape unanim de antropologii culturali, deşi deseori diferenţierile atribuite etniei includ şi alţi factori decât cei culturali (structurile familiale, aspecte specifice cu caracter economic şi social). Dar arunci când se specifică despre ce trăsături ale culturii împărtăşite de membrii etniei este vorba punctele de vedere se diversifică nu în puţine cazuri, simplificând conţinutul acestei categorii, în D/dionary o/Sodo/ogy26 sunt

menţionate că aparţinând grupului etnic următoarele trăsături: limbă, obiceiuri, instituţii. Cathy Stein Greenblat susţine că grupele etnice se deosebesc de alte grupuri prin limbă, obiceiuri, ritualuri şi alţi factori culturali27 Alex Thio spune că membrii unui grup etnic pot împărtăşi o limbă, un accent, o religie, o istorie, o filosofie, o origine naţională sau un stil de viaţă28 James W. Vander Zanden este de părere că noi identificăm grupul etnic în mod principal pe temeiuri culturale – limbă, practici populare, îmbrăcăminte, gesturi, manierisme sau religie29 în ceea ce ne priveşte considerăm că etnia se poate distinge prin întreaga cultură înţeleasă într-o accepţie foarte largă şi anume ca un mod de viaţă, în modul de viaţă intră o mare varietate de fenomene între care se stabilesc relaţii complexe aflate într-o permanentă schimbare. Avem în vedere asemenea elemente cum sunt: limba, religia, arta, morala, legea, obiceiul, ideile din toate domeniile spiritualităţii, norme, valori, comportamentul, stilul acţiunilor, instituţii, creaţii populare, structuri particulare familiale, economice, sociale etc.

Nu în puţine cazuri etnia este redusă la o singură trăsătură culturală şi anume la limbă. Bineînţeles limba este deosebit de importantă în caracterizarea etniei. Prin limbă membrii unei etnii îşi exprimă cel mai extins şi mai nuanţat specificitatea etnică pe care şi-o însuşesc încă de la primele contacte cu părinţii şi, îndeosebi, cu mama. De aceea se şi foloseşte termenul de limbă maternă, ca fiind identică cu apartenenţa la o anumită etnie. Totuşi trebuie spus că această trăsătură nu poate fi universală în definirea unei etnii. Limba engleză este, de pildă, folosită de mai multe etnii: americană (tot mai mult oamenii de ştiinţă din S.U.A. sunt preocupaţi de determinarea a ceea ce înseamnă a fi american, implicând ideea existenţei unei etnii americane),

britanică, australiană, canadiană. Limbile spaniolă şi portuqheză sunt vorbite nu doar de etniile spaniolă şi portugheză, ci şi de mai multe etnii din America Latină.

10 în societatea contemporană comunităţile etnice se afirmă uneori ca unităţi organizate, îndeosebi în instituţii culturale, dar nu numai culturale, ci şi, în unele cazuri, economice şi chiar politice.

11 Analizând cazul stratificării sociale în S.U.A. sociologul Milton Cordon30 a pus în circulaţie conceptul de „etelass". El a subliniat ideea că pe lângă stratificarea de clasă, societatea americană este divizată în structuri verticale de către etnicitate. Cea mai mare interacţiune socială are loc între membrii propriei clase sociale şi a propriului grup etnic – adică în cadrul propriei „etelass". Această idee poate fi extinsă şi considerată valabilă în toate societăţile cu grupuri etnice semnificative, în cadrul cauzalităţii realităţii sociale şi culturale şi a interpretării ei aprofundate nu se poate face abstracţie de etnie ca un factor de stratificare.

C. Concepte apropiate

Etnie şi naţiune. Deseori etnia este folosită interşanjabil cu conceptul de naţiune. Deşi se aseamănă între ei, cei doi termeni nu sunt, totuşi, identici prin conţinutul lor. Iată deosebirile şi asemănările dintre etnie şi naţiune: 1 Naţiunea are un conţinut mai larg decât etnia. Ea este, cel mai adesea, răspândită pe un teritoriu propriu. Această trăsătură, deşi poate fi întâlnită şi în cazul unor grupuri etnice, nu este tipică definiţiei etniei. Localizarea unui grup de nemţi, pe Volga, nu îi determină calitatea de grup etnic german. Faptul respectiv s-a datorat unor migraţii fortuite, organizate de către fostul stat sovietic. Existenţa, în Cleveland sau în Toronto, a unor grupuri de români, nu are

nimic de-a face cu calitatea grupurilor respective, de a fi grupuri etnice româneşti. Când vorbim de naţiunea franceză, italiană, spaniolă, germană, română etc, luăm în considerare în mod obligatoriu şi un anumit teritoriu, ale cărui graniţe au fost stabilite în cursul istoriei şi recunoscute prin tratate de drept internaţional. Etnia poate avea nostalgii legate de un teritoriu de unde s-a mutat sau pretenţii asupra unui teritoriu unde s-a mutat Acest teritoriu este sau poate fi pentru ea o naţiune.

2 Naţiunea este o unitate socială cu caracter politic, fiind, de regulă, organizată în stat (numită naţiune-stat sau stat naţional), calitate inexistentă în cazul etniei. Trebuie spus cu această ocazie că statul este deosebit de naţiune, fiind mai larg în conţinut decât ea (fostul stat sovietic, fosta Iugoslavie, fosta Cehoslovacie, etc.) sau mai restrâns decât naţiunea (România înainte de primul război mondial, actualul stat Serbia, ş.a.). Când graniţele statului coincid, în linii esenţiale, cu întinderea naţiunii, atunci naţiunea este un stat naţional, considerat, de unii specialişti sau analişti politici, a fi o condiţie indispensabilă pentru a asigura pacea în regiunea lumii în care se află.

3 Naţiunea şi etnia se aseamănă prin conţinutul lor. Naţiunea, în viziunea multor antropologi culturali îşi subordonează etnia, ca o parte importantă a ei. Într-adevăr, în majoritatea definiţiilor naţiunii pot fi regăsite trăsăturile caracteristice ale etniei. Naţiunea este, după părerea lui P. Andrei şi V. Harea31 produs al unui destin istoric şi creatoare a culturii specifice unui grup social". M Le Petit Larousse32 naţiunea este caracterizată ca „o comunitate umană, cel mai des stabilită pe acelaşi teritoriu şi care posedă o unitate istorică, lingvistică, culturală, economică mai mult sau mai puţin puternică". În DicGoncuy of Modern

şoc/o/ogy33 se spune că naţiunea este „cel mai mare număr de oameni care, fiind purtătorii unei culturi comune se simt legaţi unii de alţii prin relaţii rezultate din similaritatea valorilor împărtăşite, identitatea religiei, aspiraţiilor etc. Un asemenea grup cultural aproape întotdeauna ocupă o arie geografică definită şi deseori (deşi nu în mod necesar), membrii lui vorbesc aceeaşi limbă şi are autonomie politică în calitate de stat". Se cuvine să spunem că o naţiune nu trebuie să aibă în mod obligatoriu o origine, o limbă, o religie comune. Acesta este, de pildă, cazul naţiunii americane, unde există un conglomerat etnic, după cum deja am arătat, sau al naţiunii elveţiene, unde sub steagul aceleiaşi naţiuni conviețuiesc grupuri etnice compacte şi importante (germani, francezi şi italieni).

4 Etnia şi naţiunea nu au o istorie şi o legătură identică cu sistemul de drept. Naţiunea s-a constituit ca o problemă socială în perioada formării statelor naţionale (pentru Europa Centrală şi de Est la sfârşitul primului război mondial), care s-au desprins din formaţiile statale hibride ca structură a populaţiei, formate prin anexare şi cucerire. Etnia a devenit o problemă socială în perioada ulterioară formării statelor naţionale, după stabilirea graniţelor acestora din urmă. În lume există unele naţiuni perfect închegate şi unitare sub raport geografic, cum ar fi Franţa, Italia, Spania sau Anglia, în aceste ţări grupurile etnice au fost nesemnificative şi nu au ridicat, de regulă, probleme (deşi în ultimii ani mişcările bascilor şi ale corsicanilor au creat tensiuni notabile în Spania, respectiv în Franţa), în Europa Centrală şi de Est, amestecul de naţionalităţi a fost atât de complicat încât o delimitare exactă a unor state strict naţionale nu s-a putut înfăptui. Aşa se face că, ţările din această regiune a Europei sunt constituite dintr-o

naţionalitate dominantă, exprimând statul naţional şi un număr mai mare sau mai mic de alte etnii, aparţinând sau unor state naţionale vecine său relativ apropiate. Între naţionalitatea dominantă, statul acesteia şi etniile minoritare, numite de acum grupuri etnice, s-au ivit în mod firesc raporturi complexe, ce nu rareori s-au tensionat, devenind veritabile conflicte. Totodată, din punctul de vedere al dreptului, problema naţională s-a afirmat că drept de constituire în stat autonom şi suveran. Acest drept şi-a găsit expresia clasică în Bazele principale ale păcii formulate de preşedintele Americii Wilson, în 8 ianuarie 1918 în acest document se spunea printre altele: „Popoarelor Austro-Ungariei, cărora le dorim un loc ocrotit şi garantat pentru naţiuni, va trebui să li se dea cel mai larg prilej de dezvoltare autonomă" 34 De etnie se leagă, în schimb, o altă formă de drept şi anume acordarea nediscriminatorie de către statele naţionale, a drepturilor şi libertăţilor membrilor grupurilor etnice, în conformitate cu constituţiile statelor şi prevederile tratatelor internaţionale în vigoare, precum şi respectarea de către membrii grupurilor etnice a obligaţiilor ce rezultă din legile statelor naţionale în cadrul cărora trăiesc.

Naţionalitate şi etnicitate. Odată lămurită problema deosebirilor şi asemănărilor dintre etnie şi naţiune, în mod implicit, a fost rezolvată şi problema relaţiei dintre etnicitate şi naţionalitate. Etnicitatea este apartenenţa la o etnie, iar naţionalitatea apartenenţa la o naţiune. Există însă posibilitatea ivirii unor confuzii la nivelul acestor termeni. Membrii unui grup etnic, ce trăiesc într-un alt stat naţional decât cel de origine, preferă să spună că sunt de naţionalitatea naţiunii de origine care a ajuns şi ea la condiţia de stat naţional, evitând să se afirme doar că ceea ce

sunt, adică doar ca etnicitate. Confuzia ar fi nevinovată şi fără consecinţe, dacă cei care procedează astfel rămân loiali statului în care ei trăiesc. Bineînţeles, nu este vorba de renunţarea la specificul lor etnic în favoarea naţiunii în al cărei stat trebuie să supravieţuiască.

Patriotismul şi naţionalismul Patriotismul se referă la realitatea spaală a tării sau a patriei în care trăiesc indivizii şi înseamnă atitudinea pozitivă fată de aceasta, corectitudinea şi fidelitatea faţă de ea. În zilele noastre, a căpătat o tot mai mare răspândire, în unele cercuri, ideea că patria are un caracter relativ, adică dacă vrei poţi să te duci altundeva, ţi-o poţi schimba după principiul ubi bene ubi patria. Un român poate emigra în S.U.A. Şi să se identifice cu destinul acestei ţări şi să se poarte acolo ca şi când ar fi american. Bineînţeles, american nu poate fi, dar un bun american poate fi. Aceasta înseamnă că el se pune în slujba noii sale patrii, deci a S.U.A. Şi nu împotriva ei. La baza patriotismului s-ar putea spune că stă, mai presus de orice, bunul simt în schimb, lipsa de patriotism este o formă de nesimţire, indiferent care este etnia individului35

Situaţia naţionalismului este alta, el se întemeiază pe apartenenţa, prin naştere (obiectivă deci), la o naţiune şi înseamnă atitudinea pozitivă fată de aceasta. Naţionalismul nu este altceva decât firescul sentiment de iubire a neamului tău. „A te rupe din comunitatea de iubire a neamului tău, neglijându-l sau chiar renegându-l, este o formă de perversiune, de «ieşire din fire». Poţi să-ţi certi neamul (dojana e un semn al iubirii care veghează), dar nu să-l abandonezi. Pentru adevăratul naţionalist „ubi patria ubi bene” 36

Naţionalismul nu poate fi caracterizat în mod abstract că fiind, fie, pozitiv (funcţional), fie negativ (disfuncţional).

Sensul lui valoric depinde de situaţia fiecărei ţări în parte şi de starea stratificării ei sociale şi politice la un moment dat. Nu există o teorie care să explice devenirea tuturor formelor de naţionalism sau care să fie în stare să definească trăsăturile fundamentale ale tuturor mişcărilor naţionaliste. Totuşi s-au făcut încercări de a semnala câteva trăsături, cu o oarecare generalitate, a naţionalismului, dincolo de complexitatea şi varietatea manifestărilor lui empirice. Naţionalismul este disfunejional când se asociază cu un extremism politic (fascism sau comunism radical), cu xenofobie (ura faţă de cei de altă naţionalitate sau etnie) şi cu etnocentrism (absolutizarea valorilor culturii proprii şi subaprecierea sau negarea culturii celorlalte naţiuni sau etnii). Disfuncţionale sunt şi tendinţele naţionaliste de separatism, ale unor grupuri etnice, tendinţe ce subminează stabilitatea unor state şi chiar a unor regiuni ce cuprind mai multe state. Naţionalismul poate fi funcţionaP7 atunci când: 1 Un grup etnic este efectiv tratat ca un grup minoritar şi cere un tratament egal, nediscriminator în raport cu situaţia grupului dominant; 2 Ca o politică reactivă împotriva rămăşiţelor colonialismului din unele ţări ale lumii a treia; 3 Ca o reacţie faţă de amestecul în treburile interne (politice şi de altă natură) a guvernanţilor dintr-o ţară străină; 4 Ca o formă de realizare a unei convergenţe a energiilor membrilor unei naţiuni în scopul dezvoltării economice şi culturale a acesteia.

Naţionalism şi democraţie. Thomas Paine, în lucrarea sa Rights of Mân38 a susţinut ideea că apărarea naţiunii şi lupta împotriva despotismului politic şi pentru democraţie sunt identice. Ideea respectivă a fost corectă în perioada entuziasmului democratic manifestat în Revoluţia franceză, în perioada constituirii Germaniei şi Italiei ca naţiuni, în

timpul naşterii mai multor state europene, la sfârşitul primului război mondial (Luxemburg, Belgia, Bulgaria, Serbia, Grecia, România). Dar, cu timpul, s-a ivit o specie de naţionalism ce s-a afirmat că un substitut al vechiului absolutism. Lozinca vechiului regim „Une roi, une foi, une lor" (Un rege, o credinţă, o lege) a fost înlocuită cu lozinca „La nation, la lor, le roi" (Naţiunea, legea, regele). Naţiunii îi revenea îndatorirea de a face legea de a cărui aplicare se făcea responsabil regele. Când monarhia a fost abolită, în 1792 naţiunea a devenit izvorul suveranităţii. Strigătul de luptă al soldaţilor francezi, la

Valmy, în acelaşi an, a fost „Vive la Nation". Ceea ce a fost regal a devenit naţional. Naţionalismul a sufocat potenţialul democratic al revoluţiei instaurând, în Franţa, sub Louis Napoleon, prima dictatură naţionalistă a lumii moderne. Poate într-un moment de cinism Max Weber a definit democraţia ca un sistem în care oamenii aleg un lider nou, apoi el spune: Acum închideţi-vă gurile şi faceţi ce spun eu" 39 Naţionalismul poate lua, în anumite condiţii, forme dintre cele mai urâte. Astfel, în 1915 armenii au fost expulzaţi din Turcia; după înfrângerea armatei greceşti de către turci, în Anatolia, în 1922 au fost expulzaţi din Grecia 400.000 de turci şi 1500.000 de greci din Asia mijlocie unde ei au trăit de pe vremurile homerice. Sub stăpânirea lui Stalin şi Hifler au avut loc crime împotriva unor naţiuni şi transferuri dramatice de populaţii. Cea mai recentă confirmare a naţionalismului negativ a avut loc în fosta Iugoslavie unde s-au confruntat sârbii cu musulmanii, generându-se persecuţii, întemniţări, purificări etnice, crime în masă. Naţionalismul poate degenera, în anumite situaţii, în extremism şi violenţă, ce nu au nimic în comun cu democraţia. Promovarea democraţiei în zona relaţiilor

etnice, prin reducerea probabilităţii transformării naţionalismului într-un factor antidemocratic, presupune realizarea a doua condiţii principale: asigurarea diversităţii de interese şi asigurarea unei toleranţe mutuale. Acestea se pot înfăptui, după părerea lui Neil Smelser, prin intervenţia a patru mecanisme: perfecţionarea statului-naţiune; garantarea internaţională a identităţii naţionale; dezvoltarea unui mozaic pluralist de identităţi în societatea civilă; dezvoltarea unei societăţi civile complexe.

CAPITOLUL III GRUPUL MINORITAR

În prezentarea şi analiza situaţiei raselor şi etniilor, a relaţiilor rasiale şi etnice cel mai des concept folosit este cel de grup minoritar. Ar fi, însă, greşit să se creadă că acest concept are un conţinut exclusiv legat de rasă şi etnie, în realitate, o minoritate este o categorie de indivizi care sunt, într-un fel sau altul, deosebiţi de populaţia mai largă, în căreia sunt doar o parte, în societăţile contemporane, indiferent de gradul lor de dezvoltare, există o mulţime de tipuri diverse de grupuri minoritare, ce ce particularizează prin considerente de natură economică, politică, ocupaţională etc. De pildă, analfabeţii sau homosexualii sunt, în România, grupuri minoritare, dar aceasta nu înseamnă că ele sunt definite, ca atare, din punct de vedere rasial sau etnic.

A. Definiţia grupului minoritar

Pentru a afla ce este un grup minoritar este necesar să circumscriem conceptul de minoritate (o vom face cu referire specială la etnie). Există cel puţin trei sensuri ale acestui concept, pe care le vom prezenta, succint, în cele ce urmează.

Minoritatea ca număr. Acesta este sensul transferat din prelucrarea şi interpretarea recensămintelor şi din teoria şi

practica electorală, proprii statelor democratice. Minoritatea este, din acest punct de vedere, fie grupul cu un număr mai mic din două grupuri, fie un grup ce a primit un număr de voturi mai mic decât cel necesar pentru a controla desfăşurarea lucrurilor, în cadrul celor trei puteri ale statului. Dacă ne referim la minoritatea maghiară din România ştim că ea deţine un procent de 7 l la sută din populaţia ţării. Majoritatea, adică românii, întrunesc un procent de 894 la sută. Altfel spus, din punct de vedere demografic, maghiarii din România sunt, evident, o minoritate ca număr. Statutul lor demografic nu comportă discuţii, el este un fapt ce poate fi negociat.

Minoritatea ca grup etnic. În acest caz se are în vedere în mod deosebit statutul etnicităţii. Elementele ce caracterizează o etnie pot fi privite ca un cadru de referinţă ce condiţionează un mod de viaţă propriu. Aceasta, conform uzanţelor ştiinţifice (Max Weber, de exemplu), se numeşte statut de grup. Bineînţeles, problema statutului grupului etnic nu este, în principal, ceva ce ţine de legislaţie, politică sau acorduri internaţionale. Acest statut este un efect al istoriei îndelungate a omenirii şi este un fapt social, în sensul lui E. Durkheim (ne este necesar nouă şi ne constrânge în acţiunile noastre). Nu noi românii, cei care suntem astăzi în viaţă, ca grup etnic majoritar, am creat limba română, ca una din limbile romanice şi a opta dintre cele mai vorbite limbi materne din Europa. Am găsit-o ca un fapt, gata constituit şi a trebuit să o învăţăm dacă am vrut să ne înţelegem unii cu alţii. Nici maghiarii din România, ca grup etnic minoritar, nu au creat limba maghiară, de tip ural-altic-negric. Trebuie adăugat faptul că, grupul etnic poate avea statute diferite, mai mult sau mai puţin închegate. Membrii lui pot împărtăşi, într-o măsură diferită, elementele culturale ale etniei.

Relaţiile lor mutuale pot fi strânse sau nu; ei se privesc şi sunt priviţi, în intensităţi diferite, ca formând o unitate culturală. Aceste calităţi ale statutului de grup depind fundamental de membrii etniei şi, într-o anumită măsură, de drepturile de care se bucură în societate, de sprijinul extern şi internaţional etc. Românii au supravieţuit ca etnie, în Transilvania, sute de ani, având drepturi cu totul nesemnificative şi în lipsa unui sprijin eficient din afară.

Minoritatea ca grup minor. Societăţile contemporane sunt, de regulă, mari şi neomogene, în cadrul lor istoric, cu diversele ei manifestări (războaie, invazii, aşezări coloniale, migraţii din multiple motive etc.), a dat naştere unor minorităţi aflate în relaţii complexe cu un grup dominant, în asemenea situaţii, grupul dominant poate face şi deseori o face efectiv, distincţie între membrii săi şi minoritate. El tratează membru grupului minoritar într-o manieră inegală, negându-le acestora, sub o formă sau alta, accesul la putere, bogăţie şi prestigiu, de care se bucură proprii săi membri.

Cel care a dat o definiţie cloşcă a grupului minoritar a fost Louis Wirth: „Putem defini o minoritate ca un grup de oameni care, datorită caracteristicilor lor fizice să culturale, sunt deosebiţi de alţii de către societatea în care trăiesc, printr-un tratament diferenţial şi inegal. Ca urmare a acestui fapt ei se privesc pe ei înşişi ca obiect al unei discriminări colective” 40 în prezent sociologii” consideră că o parte a populaţiei unei ţări este o minoritate dacă manifestă următoarele trăsături distinctive: 1 Membrii unui grup minoritar sunt supuşi unor nenumărate dezavantaje din partea unui alt grup. Negarea accesului egal la putere, bogăţie şi prestigiu reprezintă o sursă de avantaje pentru grupul dominant. Membrii grupului dominant îi exploatează pe minoritari, îi ţin în poziţii sociale cu statut inferior,

secătuiesc munca şi resursele acestora. Minoritarii sunt, într-o mare măsură, victime ale prejudiciilor, discriminărilor, abuzurilor, umilinţelor şi unor credinţe sociale profunde că ei sunt, într-un fel sau altul, inferiori.

2 O minoritate este identificată prin anumite caracteristici de grup ce sunt vizibile social. Acestea sunt constituite social de către grupul dominant, pe considerente de cele mai multe ori arbitrare – culoarea pielii, religie, limbă etc. Ele funcţionează ca nişte veritabile bariere, prin intermediul cărora se profesează discriminarea grupului minoritar. În fapt, nu contează ce caracteristici sunt utilizate pentru discriminare; importantă este discriminarea ca atare. Totodată, trăsăturile şi disponibilităţile individuale sunt privite ca fiind mai puţin importante în raport cu presupusele caracteristici ale grupului minoritar căruia îi aparţine individul.

3 O minoritate este un grup autoconştient, cu un puternic sentiment al identităţii. Membrii unei minorităţi, cum sunt negrii din S.U. A, palestinienii din Israel, ungurii din Slovacia sau România, tind să aibă şi să trăiască o puternică afinitate reciprocă. „Conştiinţa genului" (Kind) sau a unei identităţi comune este, deseori, atât de puternică încât diferenţele dintre membrii grupului sunt estompate într-o loialitate comună faţă de etnie, naţiunea mare, poporul ales, ţara mamă etc. Experienţa discriminărilor la care au fost supuşi membrii grupului minoritar sau cele relatate de istorie amplifică aceste sentimente. De fapt, cu cât mai rău sunt prezentaţi membrii unei minorităţi, cu atât mai mare e probabilitatea ca solidaritatea de grup a acestora să devină mai intensă.

4 De regulă, oamenii nu devin membri ai unui grup minoritar în mod voluntar. Ei sunt născuţi în cadrul lui.

Sentimentul unei identităţi comune îşi are originea, în mod obişnuit, în conştiinţa unor străbuni comuni şi a unor tradiţii comune. Deseori este foarte greu, dacă nu imposibil, pentru un membru al unui grup minoritar să părăsească grupul, datorită faptului că grupul dominant priveşte pe fiecare individ, ce are un părinte sau un strămoş într-un grup minoritar, ca pe un membru, efectiv şi permanent, al minorităţii respective.

5 Membrii unui grup minoritar, fie prin necesitate, fie prin alegere, se căsătoresc, în general, în cadrul grupului. Această practică, numită endogamie, poate fi încurajată de grupul dominant, de grupul minoritar sau de amândouă aceste grupuri. Membrii grupului dominant sunt, de regulă, refractari ideii şi practicii de a se căsători cu membrii unui grup minoritar. Stigmatizat, având conştiinţa „genului" şi dorind să-şi păstreze vie specificitatea culturală, grupul minoritar convinge şi chiar constrânge, uneori, membrii săi să-şi caute parteneri de căsătorie numai în grupul propriu. În felul acesta, într-o societate dată, statusul de minoritar este transmis din generaţie în generaţie. Deseori minoritarii sunt izolaţi nu doar social, dar şi spaţial de comunitatea sau societatea în care trăiesc. Ei manifestă tendinţa de a se concentra în anumite zone, oraşe sau cartiere ale acestora.

B. „Raţionalizarea" minoratului

Studierea grupurilor etnice a scos în evidenţă existenţa mai multor forme de „justificare" sau „raţionalizare" a practicilor ce au drept consecinţă constituirea sau determinarea unui grup etnic, ca un grup minoritar. Aceste forme se leagă între ele în relaţii complexe, condiţionate situaţional, ce, în ansamblu, generează ceea ce am putea numi sfndromu/minoratului. Dintre acestea ne vom referi la prejudiciu, discriminare şi delegalizare.

L. Prejudiciul. Este un termen fobsit în literatura referitoare la relaţiile rasiale şi etnice pentru a exprima o atitudine individuală sau de grup, de antipatie sau ostilitate faţă de/sau împotriva unui alt grup social, decât cel propriu şi în mod obişnuit definit dintr-o perspectivă rasială sau etnocentristă. Prejudiciul este un sentiment, o opinie, o stare de spirit. Herbert Blumer a remarcat patru sentimente, ce caracterizează, în mod tipic, membrii grupului dominant: a) sentimentul că ei sunt superiori membrilor grupului minoritar; b) sentimentul că membrii grupului minoritar sunt prin natura lor diferiţi şi străini; c) sentimentul că membrii grupului dominant au un drept de proprietate asupra privilegiilor, puterii şi prestigiului; d) o teamă şi o suspiciune că membrii grupului minoritar pun în pericol beneficiile grupului dominant. Există mai multe modalităţi prin care o persoană sau un grup poate deveni prejudiciată: stereotipul, „personalitateaautoritară", „ţapul ispăşitor" şi proiecţia.

Stereotipul este o imagine ce sintetizează ceea ce se crede că este tipic unui grup. Formarea stereotipurilor este o trăsătură aproape inevitabilă a realităţii sociale. Categoriile generale sunt esenţiale în procesul de percepere a lumii. Utilizarea acestor categorii nu permite să facem faţă generalului, mai degrabă decât particularului şi, astfel, ele simplifică foarte mult complexitatea realităţii ce ne înconjoară. Fiecare dintre noi avem propriile noastre stereotipii despre felul în care arată un pigmeu sau un eschimos. Esenţa unei gândiri conduse de prejudicii constă în aceea că stereotipurile nu sunt verificate prin raportare b realitate. Ele nu sunt modificate în urma unor experimente ce vin în contradicţie cu imaginea lor rigidă şi neadevărată. Dacă o persoană, condusă de prejudicii, află că un individ,

membru al unui grup etnic, nu se conformă stereotipurilor, considerate a fi valabile pentru grupul respectiv că un întreg, atunci evidenţa este privită ca „o excepţie ce confirmă regula" şi nu ca un temei pentru punerea sub semnul întrebării a credinţei iniţiale. Studiile de sociologie fac distincţie între heterostereotip – privirea prin ochelarii naţionali, adică judecarea unei etnii străine prin optica proprie observatorului – şi autostereotip – adică propria reprezentare despre grupul etnic şi semnalează relaţia dintre ele (de pildă, autoimaginea unui grup etnic nu este independentă de modul în care este văzut vecinul) 42 „Personalitatea autoritară" este un concept folosit de Theodor Adorno şi colaboratorii lui43 pentru a semnala existenţa unor diferenţe între indivizi în ceea ce priveşte apetenţa faţă de prejudiciu. Adorno, în cercetările întreprinse de el, a folosit subiecţi urmărind trei dimensiuni: F (fascism), E (etnocentrism) şi A-S (antisemitism). Această metodă a vrut să depisteze, mai întâi, subiecţii ce folosesc o serie de judecăţi reacţionare, etnocentriste şi antisemite. Apoi, subiecţilor respectivi li s-a cerut să indice în măsura în care ei sunt în acord sau în dezacord cu fiecare judecată în parte. Cel mai semnificativ rezultat a fost următorul: acei indivizi care au înregistrat un scor înalt la una din scalele (scările ce grupează mai multe răspunsuri de acelaşi fel într-o ordine cantitativă) folosite au manifestat tendinţa de a obţine un scor înalt şi la celelalte scale. Altfel spus, acei care aveau prejudecăţi faţă de evrei, au avut, de asemenea, prejudecăţi faţă de negri şi alte minorităţi, au fost în favoarea unor conduceri autoritare şi au avut o viziune foarte etnocentristă. Plecând de la aceste rezultate, Adorno a ajuns la concluzia că unii indivizi au anumite trăsături de personalitate care, împreună, ar putea contribui b

constituirea a ceea ce el a numit „personalitate autoritară”. Indivizii cu o asemenea personalitate sunt intoleranţi, periculoşi, deosebit de conformişti, supuşi suspiciunilor şi nemiloşi cu inferiorii. Ei tind să aibă atitudini antiintelectuale şi antiştiinţifice, sunt tulburaţi de orice elemente de ambiguitate în problemele sexuale şi religioase şi văd lumea în termeni rigizi şi prin prisma unor stereotipii.

„Ţapul ispăşitor” se referă la un mecanism acţionai folosit în anumite situaţii de conflict rasial şi etnic. El constă în a arunca vina, pentru ce i s-a întâmplat cuiva, asupra unor indivizi sau grupuri, ce nu sunt în stare să opună rezistenţă. Mecanismul respectiv funcţionează atunci când membrii unui grup se simt în primejdie, dar sunt incapabili să reacţioneze faţa de sursa reală a pericolului. Prin urmare, ei îşi revarsă frustrările pe un grup slab şi disprețuit. De exemplu, e posibil, în S.U. A, că albii cu un statut inferior, să poată avea critici şi plângeri faţă de statusul lor scăzut social şi economic, dar ei nu se simt în stare să atace sursa problemei – patronul său „sistemul”. În loc să facă aşa ceva ei îşi orientează nemulţumirile dar spre un grup minoritar, ai cărui membri ei cred că le face concurenţă (negrii sau asiaticii). Deseori se foloseşte ca mijloc de exemplificare, a poziţiei de „ţap ispăşitor”, evreii din Germania nazistă, ce au fost blamaţi pentru problemele economice ale Germaniei, survenite după primul război mondial. Mecanismul respectiv are şi funcţia de a întări imaginea despre sine a grupurilor ce îl folosesc, deoarece el dovedeşte, chipurile, că grupul în cauză este superior cel puţin cuiva.

Proiecţia este un termen preluat din psihanaliză. El se referă la situaţia în care membrii unui grup, rasial sau etnic, atribuie altora caracteristicile pe care nu şi le recunosc că le aparţin. Acesta este, de pildă, corul mitului apetitului sexual

nepotolit al bărbaţilor de culoare neagră, direcţional în mod special spre femeia albă. Nu rare au fost cazurile, în sudul Americii, în secolul trecut, când au fost declanşate linşări bazate pe suspiciunile existenţei unor dorinţe ale negrilor faţă de femeile albe. La originea acestor suspiciuni s-au aflat, de fapt, poftele bărbaţilor albi proiectate asupra victimelor de culoare.

2 Discriminarea se referă la acţiunea specifică a unor indivizi faţă de membrii unui alt grup. Acţiunea respectivă constă în refuzul de a oferi şi membrilor altui grup oportunităţile de care se bucură membrii cu o calificare identică din grupul propriu. Termenul de discriminare este folosit, în mod obişnuit, pentru a descrie acţiunea unei majorităţi sau a unui grup dominant faţă de o minoritate, bazată pe distincţii făcute în temeiul unor categorii naturale sau sociale (rasă, etnie etc.), ce nu au nicio legătură cu capacităţile sau meritele individuale or cu comportamentul efectiv al unui individ. Prin urmare discriminarea trebuie privită ca un comportament social imoral şi nedemocratic.

Referindu-se la această problemă trebuie să spunem că, într-un anumit sens, discriminarea, ca un tratament inegal, al indivizilor ce sunt esenţial egali sau care au aceleaşi capacităţi sau merite, este universală. Dacă discriminarea este considerată ilegitimă sau legitimă depinde de valorile sociale susţinute de cineva. Rangul social şi stratificarea socială sunt bazate ferm pe principii discriminatorii. Astfel un civil, în armată, este în mod legitim discriminat, deoarece e considerat ca având un grad inferior, chiar dacă el are aceleaşi capacităţi (poate mai mari) decât un ofiţer.

Există o complexă legătură între prejudiciu şi discriminare, asupra căreia s-a pronunţat R.K. Merton. El a

construit o tipologie a raportului prejudiciu-discriminare cu patru tipuri de indivizi şi de răspunsuri caracteristice. Modelul poate să nu se aplice exact unui individ oarecare, dar el acoperă, în linii generale, toate posibilităţile principale:

Nondiscriminatorut neprejudiciat. El împărtăşeşte valorile democraţiei şi aderă la idealul egalităţii, atât în teorie cât şi în practică. Un asemenea individ nu acceptă prejudiciul şi nu practică discriminarea împotriva altora, pe motive rasiale şi/sau etnice.

Discriminatorul neprejudiciat. Nu are prejudecăţi personale, dar poate discrimina când îi convine să o facă. De exemplu, un patron nu are o ostilitate personală împotriva membrilor altui grup, dar poate să nu îi angajeze de teama de a nu-şi supăra clienţii.

Nondiscriminatoru! Prejudiciat este un „bigot" timid ce manifestă prejudicii faţă de alte grupuri, dar care din cauza unor presiuni legale sau sociale se fereşte să traducă în fapte atitudinile sale.

Discriminatorul prejudiciat nu crede cu adevărat în valorile libertăţii sau egalităţii (cel puţin în măsura în care se au în vedere grupurile minoritare) şi discriminează pe baza atitudinilor viciate de prejudicii. O asemenea persoană poate, însă încerca să-şi ascundă prejudiciile folosind alte justificări pentru actele discriminatorii. De exemplu, discriminatorul prejudiciat poate refuza să închirieze un apartament unui membru al unui grup minoritar, pe motivul „că el deja a fost dat" sau poate cere o chirie descurajantă pentru solicitantul din grupul minoritar".

Discriminarea poate lua două forme fundamentale: de jure sau legală, care înseamnă discriminarea conţinută de lege şi de/acto, sau informală, ce se referă la discriminarea

susţinută de obiceiurile sociale. Discriminarea de jure a fost promovată de puterile europene în coloniile lor, unde legea stabilea anumite drepturi şi privilegii pentru grupul dominant. Legi oarecum asemănătoare, au existat în unele zone ale S. U A până recent, în 5 noiembrie 19% a fost supusă unui referendum Iniţiativa pentru Drepturile Civile din California (în statul cu acelaşi nume) – ce elimină tratamentele preferenţiale bazate pe rasă, etnie sau sex în privinţa angajării de către instituţiile publice, al încheierii contractelor şi al educaţiei. Această discriminare numită „afirmative action" a impus crearea unor cote bazate pe rasă, etnie şi sex. Referendumul a fost aprobat cu o majoritate confortabilă – 56 la sută faţă de 44 la sută. Discriminarea de/acto este întotdeauna prezentă în toate situaţiile în care grupul dominant obţine şi menţine anumite avantaje în relaţiile lui cu o minoritate sau alta. Spre deosebire de discriminarea de jure, ce poate fi eliminată prin lege, discriminarea de fado este foarte greu de eliminat, ea existând înrădăcinată în mentalităţile oamenilor.

Discriminarea nu este practicată doar de indivizi. Instituţiile şi organizaţiile, la rândul lor, discriminează, uneori sistematic, împotriva membrilor unor grupuri. Această formă de discriminare este numită de sociologi discriminare instituţională. Nu este necesar ca anumite instituţii sau organizaţii economice, educaţionale, guvernamentale sau de alt gen să fie ticsite cu indivizi supuşi unor prejudicii, pentru ca discriminarea să existe. La angajarea salariaţilor, de pildă, pot fi cerute anumite condiţii de vechime în profesie sau de educaţie. Standardele par nediscriminatorii, deoarece ele se aplică indivizilor indiferent de rasă, etnie, credinţă. Dar, când membrii unor grupuri rasiale sau etnice nu au posibilităţi egale de a obţine

o anumită experienţă în profesie sau a urma o universitate, ei intră în piaţa forţei de muncă dezavantajaţi. Nu întotdeauna egalitatea posibilităţilor duce în mod automat la egalitatea rezultatelor. În măsura în care existenţa învingătorilor presupune existenţa învinşilor, egalitatea posibilităţilor s-ar putea spune că asigură inegalitatea. Un mecanism prin intermediul căruia se practică discriminarea instituţională este „pazaportii" (gatekeeping). El constă în aceea că pe postul de „portari" sunt promovaţi doar indivizi ce se bucură de privilegii, au prestigiu şi putere. Aceşti „portari" sunt, de regulă, profesionişti cu experienţă şi posesori ai unor scrisori de acreditare de excepţie în domeniile unde îşi desfăşoară activitatea. Deşi, în teorie, ei judecă candidaţii de la „poarta" întreprinderii sau organizaţiei pe bază de merit, îndemânări şi talent şi nu după rasă, etnie, credinţă, clasă, familie etc, deciziile lor pot fi distorsionate. Meritul, îndemânările şi talentele nu sunt valori absolute, ci relative. Determinarea lor depinde de valorile grupului care judecă cine are şi cine nu are valorile respective.

3 Delegitimizarea. Este un concept folosit, relativ recent, pentru a exprima o formă extremă de prejudiciu şi discriminare. El a fost pus în circulaţie de Daniel Bart-Tal, într-un studiu, intitulat Delegitization: Ideohgies of Conflict and Ethnocentrism. Cercetătorul menţionat susţine că grupurile dominante folosesc procesul de delegitimizare împotriva altor grupuri. Prin acest proces, cei dinăuntrul grupului dominant ajung să-l privească pe cei din afara grupului lor ca nefiind oameni deplini: meritând, datorită acestei condiţii, excluderea socială şi chiar să devină obiectul unor abuzuri agresive. Tocmai pentru acest fapt, cei din afara grupului dominant se împotrivesc, depunând eforturi

pentru a protesta şi pentru a promova schimbarea stărilor de lucruri. Delegitimizarea reprezintă, după părerea lui Daniel Bart-Tal, includerea unui grup sau unor grupuri în categorii sociale extrem de negative, ce sunt excluse din domeniul valorilor şi/sau normelor acceptabile. Iată cele mai obişnuite mijloace de delegitimizare (ele nu sunt mutual exclusive):

Dezumanizarea, înseamnă etichetarea unui grup ca fiind inuman, prin caracterizarea membrilor lui ca fiind diferiţi de trăsăturile tipice membrilor speciei umane. Acest procedeu se realizează folosind, fie concepte proprii unor creaturi subumane, cum ar fi „rase inferioare" sau animale, fie categorii ce se referă la creaturi superumane evoluate negativ, cum ar fi demoni, monştri şi diavoli.

Caracterizarea prin atribuirea unor trăsături malefice, în acest caz, un grup este prezentat ca posedând trăsături extrem de negative, cum ar fi agresori, idioţi sau paraziţi.

Descalificarea. Se referă la caracterizarea membrilor unui grup ca devianţi ai unor asemenea norme sociale fundamentale încât ei trebuie excluşi din societate şi/sau instituţionalizaţi, de exemplu în calitate de criminali, hoţi, psihopaţi sau maniaci.

Folosirea unor etichete politice (sugerând o stare negativă gravă). Înseamnă descrierea unui grup ca o entitate politică ce pune în pericol valorile de bază ale societăţii date, ca de exemplu, fascişti, comunişti sau imperialişti.

Compararea neonorantă a grupului. Constă în etichetarea grupului cu un nume ce este negativ perceput, cum ar fi „vandali" sau „huni".

Delegitimizarea, după cum rezultă din cele spuse, nu este doar un mijloc de a caracteriza un grup ca fiind minor, ci, mai ales, o cale de excludere morală a acestuia.

Delegitimizarea foloseşte criterii extrem de negative pentru caracterizarea unui grup, îi neagă acestuia atributele umane. Ea este acompaniată de sentimente de respingere intense şi negative, ce implică ideea că grupul la care se referă este periculos grupului propriu. Delegitimizarea sugerează ideea că grupul în cauză nu merită un tratament uman şi, prin urmare, nedreptăţirea lui este justificată.

C. Politica grupului dominant şi a grupului minoritar

Politica grupului dominant faţă de minorităţi poate lua mai multe forme. Deseori sunt menţionate şase asemenea forme" Ele sunt următoarele: 1 Asimilarea. Prin această formă grupul dominant încearcă să rezolve problema existenţei unui grup minoritar prin absorbţia, eliminarea şi integrarea lui în cultura dominantă. Politica „creuzetului" (melting pot), susţinută, un timp, în S.U. A, implica o atitudine favorabilă faţă de asimilarea grupurilor minoritare.

Cercetările din ultimul timp privesc asimilarea ca fiind reciprocă, presupunând ajustarea mutuală între grupul dominant şi minoritar. Totodată, ele au remarcat faptul că elemente ale specificului unui grup minoritar pot intensifica, împiedica sau exclude inter mariajul, participarea la treburile cetăţeneşti şi acceptarea socială.

2 Pluralismul. Constă în aceea ca diversele grupuri coexistă, sunt tolerante faţă de diferenţele dintre ele şi se acomodează acestora. Exemplu Elveţiei este tipic pentru această formă de politică proprie relaţiilor interetnice dezirabile.

3 Protecţia legală a minorităţilor, în unele ţări şi în anumite perioade de timp, părţi însemnate ale populaţiei resping coexistenţa cu minorităţile (situaţia negrilor din S.U.A. În deceniile 7 şi 8), în aceste condiţii guvernele sunt

nevoite să se ia măsuri legale pentru protejarea intereselor şi drepturilor indivizilor aparţinând grupurilor minoritare.

4 Transferul de populaţii, în anumite situaţii, de tensiune extremă sau de mari dificultăţi, grupurile dominante au recurs la transferul de populaţii pentru rezolvarea problemei existenţei unor minorităţi. Aşa s-au petrecut lucrurile în fosta Uniune Sovietică, unde, de pildă, o parte a minorităţilor germană şi română a fost transferată în est, pe lângă Volga sau chiar mai departe, în Siberia. Cât de complicată este această formă de politică rezultă şi din exemplul disoluţiei Iugoslaviei, unde sub lozinca purificării etnice au avut loc transferuri forţate de populaţii de altă etnie.

5 Subjugarea continuă. Formele de politică menţionate până acum au vizat, fie încorporarea grupurilor minoritare în societate, fie excluderea lor din aceasta. Nu rareori, însă, grupul dominant preferă să menţină minorităţile, nu pentru a duce o politică democratică, ci pentru a le supraveghea şi exploata (forţă de muncă ieftină).

6 Exterminarea. Relaţiile rasiale şi etnice pot ajunge într-un stadiu acut, când se urmăreşte distrugerea fizică a unui grup. Aşa se ajunge la genocid, definit ca o exterminare sistematică a unui grup rasial sau etnic. La sfârşitul secolului al XIX-lea un asemenea fenomen a avut loc în S.U. A, când au fost ucişi 300 de indieni din tribul Sioux. Este cunoscut cazul uciderii de către naziști a câtorva milioane de evrei, între 1933 şi 1945 în ultimele decenii grupurile minoritare, rasiale sau etnice, s-au afirmat printr-o politică proprie, urmărind contracararea politicii presupuse sau reale a grupurilor dominante. Primul lucru care trebuie spus este acela că un grup rasial sau etnic poate fi în mod real unul minoritar (tratat discriminator de grupul dominant) sau

presupus a fi minoritar, situaţie pe care am putea-o numi minorat simbolic. Această formă de minorat este o invenţie ideologică, a unei pretinse stări de minoritate, inexistentă în realitate. De cele mai multe ori, o astfel de născocire sau simbolizare negativă are la bază o experienţă istorică dramatică, frustrări (dorinţe nerealizate), tensiuni în realitate interetnice, prejudecăţi, nostalgii şi aspiraţii etnocentriste (supraaprecierea propriei etnii), neputinţa de a face faţă noului curs al istorieiş. A.m.d. Minoratul simbolic este o formă de politică folosită de exemplu de unii lideri U.D.M. R, simulându-se o discriminare gravă, insuportabilă a maghiarilor din România, cu posibile consecinţe negative asupra securităţii europene. Aceşti lideri au susţinut şi susţin tabloul unei false drame a minorităţii maghiare din România.

Politica grupului minoritar faţă de discriminările reale poate îmbrăca diverse forme: boicotarea ordinii legate (nerespectarea procedurilor constituţionale ale unui stat); afirmarea publică a nemulţumirilor (prin mass-media, demonstraţii sau greve); organizarea politică (în partide); protest internaţional (în organismele internaţionale); separatism (izolarea faţă de grupul dominant); terorism (acte de violenţă împotriva stărilor existente); război (cum au stat lucrurile în Iugoslavia sau Cecenia). Un mijloc important al politicii de contracarare a minoratului îl constituie economia etnică. Termenul economie etnică se referă după părerea lui E. Bonacich şi J. Modeli*7 la o automobilizare a unui grup etnic sau imigrant, din rândul căruia sunt recrutaţi şi întreprinzătorii şi salariaţii. Ea implică o reţea de-a lungul liniilor de asistenţă financiară, angajarea profesională a co-etnicilor şi poate o vânzare preferenţială, deşi în multe cazuri economia etniei menţine

legături firești cu piața generală. Economia etnică este un fenomen la scară mondială nelegat de niciun tip de economie națională. Anumite grupuri sunt mai întreprinzătoare decât altele în formarea unei economii etnice – arabii, chinezii, grecii, evreii, coreenii, pakistanezii. Asemenea economii sunt deseori constituite prin acoperirea unor „verigi lipsă" dintr-o economie, în care antreprenorii de o anumită etnie se ajută folosind proprii lor co-etnici. Intervine în acest caz un element de solidaritate etnică și de încredere, care sunt, uneori, mai importante decât garanțiile contractuale în asigurarea predicției comportamentului pe piață. Economia de piață constituie un fenomen complex ce unește în cazul menționat valorile competitivității de piață cu valorile solidarității de grup

SFÂRȘIT